

दर्शन के प्रकार

लेखक

विलियम ग्रन्स्टे हॉकिंग

मल्फोर्ड प्रोफ़ेसर ऑव फिलॉसोफि एट हारवर्ड यूनिवर्सिटी

अनुवादक

रमेशचन्द्र

दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी

जयपुर-६

शिक्षा तथा समाज कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार की विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रन्थ निर्माण योजना के अन्तर्गत राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

© Charles Scribners Sons

English Version

© Rajasthan Hindi Granth Academy

Hindi Version

A-26/2, Tilak Nagar, Jaipur—4

This book is the Hindi translation of the Revised edition of the original English book entitled 'Types of Philosophy' by William Ernst Hocking and published by Charles Scribners Sons. The translation rights were obtained by the Commission for Scientific and Technical Terminology. It has been brought out under the Scheme of Production of University level books sponsored by Government of India, Ministry of Education & Social Welfare.

प्रथम संस्करण १९७४

Types of Philosophy

सामान्य संस्करण 12 00

पुस्तकालय संस्करण 16 00

© सर्वाधिकार प्रकाशक के अधीन

प्रकाशक

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी

ए-२६/२, विद्यालय भाग, तिलकनगर

जयपुर-४

मुद्रक

अण्णिमा प्रिंटर्स,

पुलिस स्मारक,

जयपुर-४

प्रस्तावना

केन्द्रीय सरकार ने १९६६ में पाँच हिन्दी भाषी राज्यों में हिन्दी ग्रन्थ अकादमियों की स्थापना की थी। इन अकादमियों का निर्माण स्वायत्तशासी संस्थाओं के रूप में हमारे विश्वविद्यालयों के विद्यार्थियों और अध्यापकों के लिए उच्च स्तर के ग्रन्थ-निर्माण के निमित्त किया गया था। इस योजना के अंतर्गत स्थापित हमारी अकादमी इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए सतत प्रयत्नशील है।

इस योजना में दर्शनशास्त्र और विज्ञान के सभी विषयों पर ग्रन्थ-निर्माण करवाया जा रहा है। विशिष्ट विषयों पर मोनोग्राफ लिखवाए जा रहे हैं और व्यापकतर प्रसंगों पर बड़ी पुस्तकें तैयार करवाई जा रही हैं।

प्रस्तुत पुस्तक में दर्शन के विभिन्न प्रकारों का परिचय प्रस्तुत किया गया है। डॉ० रमेश दर्शन के प्राध्यापक हैं और इस पुस्तक का अनुवाद करने के लिए विशेष रूप से उपयुक्त हैं। उन्होंने अकादमी के लिए अनुवाद हेतु समय निकाला, इसके लिए हम उनके प्रति बहुत आभारी हैं।

प्रकाशन से पूर्व इस पुस्तक की पाण्डुलिपि डॉ० राजेन्द्रस्वरूप भटनागर ने पढ़ी और अपने परामर्श दिये। तदर्थ अकादमी उनके प्रति कृतज्ञ है। हमें विश्वास है कि यह पुस्तक हिन्दी दार्शनिक वाङ्मय में महत्त्वपूर्ण योगदान करेगी और दार्शनिक जगत् इसका समुचित स्वागत करेगा।

स्नेतसिंह राठी

गोपीकृष्ण व्यास

शिक्षा मंत्री, राजस्थान सरकार एवं

निदेशक

अध्यक्ष, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर

तीन युवा दार्शनिकों को

रघु.

भार. जे

रघु.

अनुवादक का निवेदन

प्रस्तुत पुस्तक के सबध में हमारे कुछ साथियों का विचार था कि यह पुरानी पढ चुकी है इसलिए इसका अनुवाद उतना उपयोगी नहीं होगा। किन्तु हमारे विचार में हमारे विद्यार्थियों के लिये यह पुस्तक आज भी बहुत उपयोगी है, इसलिए इसके अनुवाद में हमारा परिश्रम व्यर्थ नहीं हुआ है। डा० दयाकृष्ण के अनुसार, उनके एक भ्रमरीकी मित्र ने उन्हें बताया कि यह पुस्तक भ्रमरीका के बहुत से विश्वविद्यालयों में भी पढाई जाती है।

इसके अनुवाद के परिमार्जन में मुझे डा० राजेन्द्रस्वरूप भटनागर का बहुत सहयोग मिला, डा० प्रकाशकुमार श्रीवास्तव का सहयोग भी यत्रतत्र मिला और उससे मुझे बहुत लाभ हुआ। इसके लिए मैं इन दोनों मित्रों के प्रति बहुत आभारी हूँ। पुस्तक में प्रयुक्त फ्रेंच पदों के अनुवाद में मुझे डा० दयाकृष्ण की सहायता मिली, जिसके लिये मैं उनके प्रति अनुगृहीत हूँ।

पाण्डुलिपि तैयार करने में मुझे मेरी छात्राधो सुश्री विमला पोद्दार तथा सुश्री इन्द्रा शर्मा का और मेरी पत्नी गीता का सहयोग मिला, जिसके लिए मैं उनके प्रति आभारी हूँ। श्री दामोदर पारीक ने पाण्डुलिपि का टकण किया तथा अनुक्रमणिका तैयार करने में मेरे मित्र श्री चद्रकांत दवे ने मेरी सहायता की, जिसके लिए मैं इनके प्रति बहुत आभारी हूँ।

मूल पुस्तक में सन्दर्भ ग्रन्थों की सूची प्रत्येक खण्ड के साथ ही दी गई किन्तु यहाँ हमने सुविधा की दृष्टि से उन सभी को मिलाकर पुस्तक के अंत में ही दिया है। हार्किंग की पाद-टिप्पणियों को *,†,‡ प्रकार के चिह्नों से दर्शाया गया है। हमने अपनी टिप्पणियों के लिये अको का प्रयोग किया है और ये टिप्पणियाँ भी पुस्तक के अंत में दी गई हैं। अनुवाद में वाक्य-निर्माण की सरलता को ध्यान में रखते हुए हमने जहाँ कहीं अपनी ओर से कोई पद या वाक्यांश जोड़ा है वही उसे दीर्घ कोष्ठक [] में कर दिया है। मूल पुस्तक में प्राचीन तथा नवीन नामों की अनुक्रमणिकाएँ पृथक्-पृथक् थीं, यहाँ हमने एक कर दी हैं।

गुरु पूर्णिमा, १९७४
राजस्थान विश्वविद्यालय,
जयपुर।

रमेशचन्द्र

संशोधित संस्करण की भूमिका

प्रारम्भ से ही इस पुस्तक के संशोधन की आवश्यकता रही है। दस वर्ष पूर्व, यह स्वीकार करते हुए कि यह अभी पूर्ण नहीं है, यह मानकर इसे मुद्रित होने दिया कि इसका उपयोग एक पाठ्य-पुस्तक नहीं अपितु एक पाठ्यक्रम के रूप में किया जा सकता है। पिछले दस वर्षों में भी इसके संशोधन की आवश्यकता में कोई कमी नहीं आई है, क्योंकि इस मिथ्या प्रसार के विरुद्ध कि दर्शन में कोई प्रगति नहीं होती, प्रगति होती है। दार्शनिक विचार-विमर्श के स्वभाव और स्थिति में स्पष्ट अन्तर घाया है। और इससे भी अधिक स्पष्ट अन्तर लोगों की दार्शनिक रुचि में आया है।

दर्शन को यदि उसके विशिष्ट अर्थ में लें तो त्रिन परिवर्तनों से, प्रकारों के विषय में हमारी स्थापना प्रभावित होनी चाहिए, वे मुझे ये प्रतीत होते हैं : नव्य यथार्थवाद का सम्प्रदाय [स्कूल] के रूप में विघटन, तार्किक-विषयात्मकवाद [लॉजिकल पॉजिटिविज्म] जिसने उस मत की उस धारा को आंशिक उत्तराधिकार के रूप में पाया है जो, तत्त्वमीमासा को निस्सार करते हुए, परिभाषा तथा अनुमान की अतिसावधान चिन्ता में सब कुछ दाव पर लगा देता है, ह्याइडेट को तत्त्वमीमासा की पूर्ण [की हुई] रूपरेखा, ह्यूई और साथ ही साथ ह्याइडेट के द्वारा उनके बाद के चिन्तन में प्रकृतिवाद में प्रत्ययवाद के तत्त्वों को समाविष्ट करने का निश्चित प्रयास।

यहाँ स्पष्टतः दो दलों के बीच विभाजन हुआ प्रतीत होता है। जो दो दलों के बीच सम्प्रेषण में घपला उत्पन्न कर सकता है। इनमें से एक दल में वे हैं जिनका (उन्नीसवीं शताब्दी के विचारकों के साथ) यह विश्वास है कि दर्शन की प्रगति तर्कशास्त्र और ज्ञान-मीमासा में प्रगति पर निर्भर होती है, और दूसरे वे हैं जो यह मानते हैं कि प्रत्येक ज्ञान-मीमासा किसी तत्त्व-मीमासा पर आधारित होती है, और जो सीधे दर्शन के उस मौलिक कार्य की ओर अग्रसर हो जाते हैं जिसके अनुसार मानव मान को जीवन के निर्णयों और व्यवस्था के विषय में निर्देशित करता है। किन्तु दर्शन तब तक सुचारु रूप से कार्य नहीं कर सकेगा जब तक इसके उक्त दोनों कार्य-व्यापारों में कार्यकारी सामन्जस्य स्थापित न हो जाए, और त ही यह उस परिवर्तन की चुनौती का सामना कर सकेगा जो लोगों की दार्शनिक अभिरुचि में दृष्टिगोचर होने लगा है।

क्योंकि जैसे-जैसे जन-मानस विचार में प्रवृत्त होने लगा है वैसे-वैसे ही उसके समक्ष यह बात स्पष्ट होने लगी है कि दर्शन उनकी आवश्यकताओं और जबरन से सम्बन्धित है। विज्ञान के प्रति वह उतना ही उत्सुक है जितना सदा था, और अब तो लोगों ने मनोविज्ञान एवं समाजशास्त्र के अपने अध्ययन का (विश्वास की प्रवृत्ति को नियंत्रित करते हुए) और भी विस्तार कर लिया है। किन्तु अब इसने यह भी समझ लिया है कि विज्ञानों, विशेषतः मानव से सम्बन्धित विज्ञानों, को किसी पूरक की आवश्यकता है, जिससे हमें प्रकाश देते हुए

भी, वे हमें पणघ्न न करें। क्योंकि, मानव का मनस् किसी विश्व में ही कार्यरत रहता है और जिस विश्व में वह रहता है उसके सभी अन्य विचारों में उसका विचार समाया रहता है : अतः जब तक हम विश्व के स्वरूप पर ध्यान नहीं देंगे (और यही दर्शन का कार्य है) तब तक हमारा मनोविज्ञान या समाजशास्त्र विकृत और पगु रहेगा। अतः लोग स्नातक-स्तर से ही, एक ऐसे दर्शन के लिये तैयार हैं जो (परा) भौतिकी भी हो और (परा) मनोविज्ञान भी हो और जो पग-पग पर विज्ञानों के निष्कर्षों के प्रति सचेत हो।

अनुपात सम्बन्धी कतिपय दोषों के कारण भी मूलपाठ में संशोधन की आवश्यकता है। प्रवृत्तिवाद का विकास प्रकार विशेष से और आगे हो गया है। उसका विकसित रूप अधिक अवसादपूर्ण एवं बुद्धिमत्तापूर्ण है और पुस्तक में कम स्थान पाता है। प्रयोजनवाद को अत्यधिक रूप में एक ही शाखा से ले लिया गया। 'जानने की प्रणालियों' तथा तत्त्वमीमासा के भेद पर भी बहुत जोर दे दिया गया। विशेषतः, प्रत्ययवाद पर अनेक छोटे-छोटे अध्यायों में बहुत कम प्रकाश डाला गया था। मैंने जानबूझ कर उनका खाका मात्र ही खेंचा था क्योंकि मैंने यह सोच लिया कि इसको पढ़ाने वाला अपनी इच्छानुसार इसके विस्तार का आनन्द लेगा। किन्तु मैं यह भूल गया कि, यदि पढ़ाने वाले ने ठीक स्थान पर उसका विस्तार नहीं किया तो वह इस असावधानी का दोष लेखक के मरये मंडेगा और यह न्यायोचित भी होगा। अतः इस वर्तमान संस्करण से मैं संशोधन की एक ऐसी प्रक्रिया प्रारम्भ कर रहा हूँ जिससे इन दोषों का परिहार हो।

फिर भी हठधर्मी से इस पुस्तक में मैंने एक गुण को रखने का प्रयास किया है जो कम से कम आधा अवगुण भी है—और वह है अपूर्णता। मैं सिद्धान्तों के समस्त प्राप्य (उससे भी कम ऐतिहासिक) प्रकारों की विस्तृत समीक्षा नहीं करना चाहता। मेरे ध्यान में वह छात्र है, जिसे सत्य प्राप्त करने का मार्ग खोजना है, और जिसे पहले मूल समस्याओं को आत्मसात् करना है, जिससे कि वह विभिन्न 'वादों' के विभिन्न तथा सूक्ष्म प्रकारों में रुचि ले सके। इस सिद्धान्त पर चलते हुए यह स्पष्ट है कि किसी भी विशिष्ट विचारक के साथ समुचित न्याय नहीं किया जा सकता। इसी बात को यो भी कहा जा सकता है : सभी प्रकार एकांगी हैं, [परन्तु] किसी का भी दर्शन एक 'प्रकार' का नहीं है, और इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि यहाँ (मेरे अतिरिक्त) किसी भी अन्य व्यक्ति के दर्शन का प्रतिपादन नहीं किया गया है। इसके लिए मैं अपने साधियों से क्षमाप्रार्थी हूँ, क्योंकि यह दोष कार्य में ही अन्तर्निहित है, इसका अर्थ यह कदापि नहीं है कि लेखक उनके प्रति सजग नहीं है। मुझे आशा है कि वे इस दोष को सहिष्णुता और सहृदयता से समझेंगे। विशेषतः इसलिए कि वे इसमें जहाँ चाहे वहाँ, विस्तार के लिए अवसर पा लेंगे।

भूमिका

दर्शन का विचारपूर्वक और विस्तार से अध्ययन प्रारम्भ करने के लिए तीन उपयुक्त तरीके हैं। प्रथम है उसका ऐतिहासिक अध्ययन। यदि भाग्य से किसी को इस महान् कहानी का सही मार्गदर्शक मिल जाय, तो वह चिन्तन को जीवन-चरित तथा सामाजिक परिवर्तन के इसके जीवन्त सन्दर्भ में खोज लेगा, और सत्य के प्रति उसकी दिलचस्पी उन प्रेरणाश्रो के ससर्ग से गहरी हो जाएगी जिन्होंने मानवीय चिन्तन के नायकों को अनुप्राणित किया था। इस मार्ग के अगने खतरे हैं, वे अधिकांश मे प्रतिभा के उस बाहुल्य से उठे हैं जिसे दर्शन में दो हजार वर्षों के चिन्तन के दौरान उँडिला गया है। ऐसे चिन्तकों, का, जो ध्यान के योग्य हैं, का बाहुल्य है और यह बढ़ता ही जा रहा है। दर्शन को इस सम्पन्नता से मनस् श्रान्त-सा हो जाता है और [यह बात] विरोधाभासात्मक लगती है कि उसके फलस्वरूप दर्शन का अध्ययन निस्तार प्रतीत होता है। प्रारम्भ करने वाले के लिए इतिहास को ठीक ढग से समझना कठिन हो सकता है, विशेष रूप से यदि वह कर्तव्यपरायण होकर पढ़ता है तो : जो कुछ विद्वानों ने सोचा है उस सबको जानने के दायित्व के रूप में नहीं, यह उपलब्धि किसी को नहीं होती, अपितु कतिपय स्थायी तथा महत्त्वपूर्ण बौद्धिक ससर्ग प्राप्त करने के अवसर के रूप में। यदि चालीस महान् नामों में से पाँच भी व्यक्तिगत आकर्षण से प्रदीप्त हो जाएँ तो ग्रन्थों को दार्शनिकों में अपने मित्र मिल गए हैं, और उसका इतिहास का अध्ययन सफल हो गया है [ऐसा माना जा सकता है]। मेरे मत में किसी अमरीकी छात्र द्वारा इस उपलब्धि की सभावना और बढ़ जाती है यदि इतिहास उसके लिए प्रथम पाठ्यक्रम के स्थान पर द्वितीय का विषय हो।

दूसरी विधि दर्शन की समस्याओं पर सीधे आक्रमण की है : मनस् क्या है ? यह शरीर से किस प्रकार सम्बन्धित है ? क्या मनुष्यों का व्यवहार प्रकृति की यात्रिकों का भाग है ? क्या कोई आत्मा है ? क्या यह अमर है ? वे कौन से गुण हैं जिन्हें हम शुभ तथा अशुभ कहते हैं ? हमें इनके विषय में क्या करना चाहिए ? हम जिसे विज्ञान कहते हैं उसके परे हम कितना जान सकते हैं, यदि उसके परे जाना सम्भव है तो ? इन प्रश्नों और इसी प्रकार के अन्यो के उत्तरों से किसी व्यक्ति के दर्शन की रचना होती है : ये ही वे बातें हैं जिन्हें वह जानना चाहता है।

उस सर्वोत्तम प्रकाश में जो आज उपलब्ध है इन प्रश्नों पर अन्य कालों के अन्य मनुष्यों के चिन्तन के लम्बे विवरण द्वारा अप्रत्यक्ष रूप से पहुँचने की अपेक्षा भीधे ही दुबकी वर्षों न लगाई जाए। मेरा विचार है कि हमारे वैज्ञानिक मनस् वाले युवा लोगो में से अधिकांश की यही मन स्थिति है; यही नहीं, बेसश्री और शुभ उत्साह भी उसमें मिल गए हैं, और मेरा यह विश्वास है कि उत्साह का लाभ सभी ले लेना चाहिए जब यह तीव्र हो। इतिहास का आनन्द इस खोज के साथ आया कि दर्शन जातिगत उद्यम है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने

दर्शन के निर्माण के लिए प्लेटो की अन्तर्दृष्टि की आवश्यकता है, और कि जो प्लेटो कहना चाहता है उसे न तो कोई अन्य रिपोर्ट कर सकता है और न ही उसके तत्त्व को प्रस्तुत कर सकता है।

तीसरी विधि, जो हमारी वर्तमान विधि है, ऐतिहासिक तथा व्यवस्थित रचि दोनों का योग है। किन्हीं विशेष प्रकार की विश्वदृष्टियों के ध्वनन के द्वारा, जिनकी चिन्तन के इतिहास में पुनरावृत्ति होती है, तन्त्रों का विस्मयकारी वैविध्य कम हो जाता है। हमारी प्राथमिक रचि विश्व दृष्टि की संपत्ता में है, इसकी ऐतिहासिक भूमिका में नहीं, वस्तुतः हम दर्शन की समस्याओं पर आक्रमण उनसे किसी भिन्न उद्देश्य के लिए नहीं करेंगे। साथ ही हम प्रतिनिधि विचारकों से परिचित होंगे, और हम [उनसे] ऐसी अवस्था में [परिचित] होंगे जो कम से कम एक तरह से ऐतिहासिक-क्रम की अपेक्षा अधिक अनुकूल है। क्योंकि उनसे हमारा ससर्ग तब होता है जब हम किसी दार्शनिक समस्या में अत्यन्त तीव्र रूप से सलग्न रहते हैं, और उनके विचारों से हमें सहज ही प्रकाश मिलता है। हम कह सकते हैं कि ऐतिहासिक अनुशीलन में स्वतन्त्र-सकलपेच्छा की समस्या पर [विचार करते हुए] उत्साह रख पाना अनुपात में उतना ही कठिन है जितना कि इस विषय पर कुछ कहने वाले दार्शनिक हैं। सामान्य रूप से ऐसा हमें एक बार ही करना होता है।

फिर भी, मुख्य लाभ यह है कि अधिक लोगों के लिए, जो अपने जीवन को दर्शन के अध्ययन में नहीं लगा रहे हैं, वे जहाँ कहीं भी हैं, विचारों को प्रासानी से ग्रहण करने का यही रास्ता सबसे अधिक उपयुक्त दिखलाई पड़ता है। हमारे मनस्, अध्येताओं एवं श्रोताओं के रूप में, दर्शन के अर्थ वचनों से भरे पड़े हैं जो सभी दिशाओं से घाए हैं। प्रत्येक शिक्षक, चाहे उसका विषय कुछ भी हो, किसी दर्शन को व्यक्त करता है अथवा, इतिहास, अर्थ-शास्त्र, विज्ञान का शिक्षण साथ ही साथ दर्शन का भी शिक्षण है, क्योंकि शिक्षक एक व्यक्ति है और वह अपने विषय के माध्यम से स्वयं को संप्रेषित किए बिना नहीं रह सकता। इसी प्रकार हमारे सम्पादक, हमारे उपन्यासकार हमारे घर्मोपदेशक तथा हमारे पादरी, हमारे कवि तथा नाटककार, हमारे राजनीतिज्ञ तथा व्यापारी, हमारी मानसिक शिराओं में चेतन अथवा अचेतन रूप से, दर्शन की धाराओं को प्रवाहित कर रहे हैं। हमारी अवस्था दार्शनिक व्यामोह की है इस प्रकार हम जिन सिद्धियों को अर्थ के रूप में ग्रहण करते हैं वे [परस्पर] संगत नहीं होते। किसी प्रस्तावित दृष्टिकोण अथवा विश्वास को उसी रूप में पहचानने की योग्यता जैसा वह है, और यह देखना कि वह हमें किम दिशा में ले जाता है, मानसिक सन्तुलन की ओर प्रथम आचरण है। 'टाइम्स' [दर्शन के प्रकार] का प्रथम कार्य स्व-रक्षण के लिए, और फिर स्व-ग्रहण के लिए आवश्यक साधन प्रदान करना है, जिससे चिन्तन के इतिहास में हम स्वयं से किसी निकटता को खोज सकें और जिससे हम अधिक से अधिक अपने कतिपय ऐसे प्रश्नों का समाधान खोज सकें जो हमें अस्थिर किए रहते हैं।

इस विधि में बड़ी हानि है जो सभी समन्वयों में होती है। हमें इतिहासज्ञ [के प्रयास] की अपेक्षा इतिहास कम मिलेगा, और व्यवस्थित अन्वीक्षक [की चेष्टा] की अपेक्षा थोड़ी ही व्यवस्था मिलेगी। केवल आपकी अपनी प्रत्युत्पन्न प्रतिभा ही आपको यह बताएगी कि यह मार्ग आपकी आवश्यकताओं के लिए सर्वोचित है या नहीं।

दर्शन के प्रकार

यह पुस्तक, जो प्रथमतः केवल जन्हीं छात्रों के लिए लिखी गई थी जो मेरी कक्षा में दर्शन का अध्ययन आरम्भ कर रहे थे, अब इसी रूप में पाठ्यक्रम के स्तर से उभर रही है। कठोरता तथा अनुपात की दृष्टि से उसमें कुछ शिथिलता है, साथ ही इसमें 'वर्कशॉप' [कर्म-स्थल] की जैसी बहुत सी अव्यवस्था भी है। मैं इसे इसी अवस्था में अशत तो इसलिए प्रकाशित कर रहा हूँ क्योंकि मुझे या तो इसे इसी अवस्था में प्रकाशित करना होगा या फिर इस कार्य को स्थगित करना होगा, [और] अशत इसलिए कि किसी कच्ची सड़क की भाँति इस पुस्तक में जो अपरिष्कृतता है वह हमें तन्नावस्था से बचाएगी, [और] अशत इसलिए भी कि इसका उद्देश्य उत्तेजित करना है, सन्तोष प्रदान करना नहीं—किसी बस्ती के स्थान पर यह ऐसी पहाड़ी है जिससे पर्वतारोही उच्चतर चोटियों की ओर अभियान करता है।

यद्यपि स्पष्ट रूप से यह पुस्तक [दर्शन का अध्ययन] आरम्भ करने वालों के लिए ही है, किन्तु मेरा विश्वास है कि उसी कारण से यह उन लोगों के लिए निरर्थक नहीं है जो दर्शन में अधिक निपुण हैं। 'टाइम्स' के क्रम में एक तर्क है जिसका दीक्षित के द्वारा सर्वोत्तम रूप से मूल्यांकन किया जा सकता है। यही नहीं, जबकि दर्शन में हम प्राथमिक सिद्धान्तों से परे जा सकते हैं, यह नहीं हो सकता कि हम उन्हें पीछे छोड़ दें। हमारा समस्त कार्य यथार्थ के तथा जीवन की कला के "प्रथम सिद्धान्तों" से ही सम्बन्धित है नवीनतम अन्वीक्षण एवं समकालीन अन्तरानुभूतियों में गहनतम, वे ज्ञान के इन्हीं शाश्वत आरम्भिक विन्दुओं में योगदान करते हैं।

*

*

*

*

कुमारी जाजिया हार्कनेस के प्रति—जो एलमीरा में दर्शन की प्राध्यापिका हैं और जिन्होंने इस पुस्तक की स्पष्टता तथा इसे पढ़ाने योग्य बनाने के लिए अनेक सुझाव दिए हैं—आभार व्यक्त करते हुए मुझे अत्यन्त हर्ष हो रहा है, इन्होंने मेरे साथ उस समय सहयोग किया जब इस पाठ्यक्रम को रैंडविल्फ कॉलेज में प्रस्तुत किया गया था। डॉ० जे० डब्ल्यू० मिलर तथा श्रीमत् जाजं मार्गन का आभारी हूँ जिन्होंने हारवर्ड में मुझे विचार तथा अभिव्यक्ति में सहयोग दिया, तथा जिन्होंने अनेक सुधार—विशेष रूप से यथार्थवाद के अध्यायों में—सुझाए। इन अध्यायों का असन्तुलित विस्तार नव्य-यथार्थवादी आन्दोलन की शिक्षाप्रद जटिलता का, और इसके स्रोतों की बिलखी हुई अवस्था का परिणाम है। आरम्भ करने वाले यदि इसमें गीटा लगाएँ तो उन्हें इसमें सहायता देनी चाहिए।

विषय-सूची

प्रस्तावना

अनुवादक का निवेदन

सशोधित संस्करण की भूमिका

भूमिका

प्रवेश

१. दर्शन क्या है ?	१
२. दर्शन का मौलिक रूप : अध्यात्मवाद	१४
३. जगत् का प्रकृतिवादी दृष्टिकोण	२३
४. प्रकृतिवाद का तर्कशास्त्र	४४
५. प्रकृतिवादी नीतिशास्त्र	५०
६. प्रकृतिवाद की परीक्षा	५३
७. नव्य-साध्यवाद	६४
८. बुद्धि में अविश्वास-सदेहवाद	७०
९. प्रयोजनवाद क्या है ?	८१
१०. प्रयोजनवाद की परीक्षा	९२
११. ज्ञान के साधन के रूप में अनुभूति [फीलिंग]	१००
१२. सहजज्ञान पर भास्वा	१०४
१३. बर्गसाँ	१०८
१४. सहजबोधवाद की परीक्षा	११२
१५. सहजबोधवाद की समीक्षा	११७
१६. द्वैतवाद	१२३
१७. द्वैतवाद की परीक्षा	१२८
१८. वैश्वक द्वैतवाद	१३७
१९. प्रत्ययवाद क्या है ?	१४१
२०. प्रत्ययवाद की सहजानुभूतियाँ	१४४
२१. बर्कले	१५०
२२. मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद	१५८
२३. मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद की परीक्षा	१६५
२४. वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद	१७२
२५. प्रकृति का अस्तित्व क्यों है ?	१७८
२६. प्रत्यक्ष प्रमाण	१८३

२७. [विशिष्ट प्रश्नों के सम्बन्ध में] प्रत्ययवाद के प्रयोग	१६०
२८. प्रत्ययवाद तथा नैतिकी	१६६
२९. प्रत्ययवाद की परीक्षा	२१६
३०. यथार्थवाद	२२४
३१. नव्य-यथार्थवाद	२३३
३२. यथार्थवाद की परीक्षा	२४४
३३. रहस्यवाद	२५७
३४. सैद्धान्तिक रहस्यवाद	२६४
३५. व्यावहारिक रहस्यवाद	२७०
३६. रहस्यवाद की परीक्षा	२८०
३७. दर्शन की संरचना	२८४
३८. स्व-मत	२९०
३९. ग्रन्थ-सूची	२९९
४०. अनुवादक की पाद-टिप्पणियाँ	३११
४१. नामानुक्रमणिका	३२१
४२. विषयानुक्रमणिका	३२७

अध्याय १

दर्शन क्या है ?

(१) स्थानीय भाषा में जब हम किसी व्यक्ति के दर्शन की चर्चा करते हैं तो उससे हमारा तात्पर्य केवल उसके विश्वासों की सहति से होता है। इस अर्थ में, प्रत्येक व्यक्ति का या कम से कम प्रत्येक परिपक्व बुद्धि वाले व्यक्ति का, निश्चित ही कोई न कोई दर्शन होता है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति विश्वासों के आलवन बिना अपने जीवन को व्यवस्थित नहीं कर सकता।

यहाँ हम 'विश्वास' शब्द का उपयोग इसके विस्तृत अर्थ में कर रहे हैं जिस अर्थ में यह विश्व के उन समस्त दृष्टिकोणों को अपने में समाविष्ट कर लेता है जिनके अनुसार कोई व्यक्ति वस्तुतः अपने कार्यों को दिशा देता है। यह आवश्यक नहीं है कि ये मत अनिवार्यतया विवादास्पद हों। कोई भी चिकित्सक साधारणतः न तो इस बात पर बहस करता है और न ही यह सिद्ध करने का प्रयत्न करता है कि जीवन रक्षा के योग्य है : यह तो उसका वह विश्वास है जिसके अनुसार वह जीवन यापन करता है, और वह इसे लगभग स्वयं-सिद्ध सत्य मानकर चल सकता है। दूसरी ओर, वह उदारवादी दल की राजनीति में विश्वास करने वाला हो सकता है, या उसको यह मान्यता हो सकती है कि चित्रकला का नया सम्प्रदाय एक कलाविहीन अतिक्रमण (अनैतिक कार्य) है, जबकि वह इस बात को मानता है कि उसके विचार बहुत अधिक विवादास्पद हैं। किसी मनुष्य के विश्वासों से हमारा आशय उन समस्त निर्णयों से है जिसके एक छोर पर निश्चयात्मक विचार और दृढ़ विश्वास होते हैं और दूसरे छोर पर मात्र प्रतीतियाँ होती हैं—जिनके अनुरूप, वह सत्कारों के अधीन होकर कार्य करता है। विश्वास के अन्तर्गत वे मत आते हैं जिनके अनुसार व्यक्ति अपना जीवन बिताता है, इससे भिन्न ऐसे मत भी होते हैं जिनके बारे में वह केवल बात करता है। इस अर्थ में वे उसके दर्शन का निर्माण करते हैं और इसी अर्थ में हम 'चैस्टर्टन की इस उक्ति को समझ सकते हैं कि "किसी भी मनुष्य के लिए जो अधिक व्यावहारिक और महत्त्वपूर्ण बात है वह उसका विश्वास के बारे में दृष्टिकोण"—अर्थात् उसका दर्शन है। नोकरी करने वाला व्यक्ति अपने मालिक के दर्शन की दया पर निर्भर करता है और मालिक अपने व्यवसाय को अपने कार्यकर्ताओं के दर्शन के भरोसे दाब पर लगा देता है,— यथा वे ईमानदारी से कार्य करते रहते हैं—चाहे कोई निरीक्षण करने वाला हो या न हो ?

(२) किन्तु जब हम दर्शन को विज्ञान मानते हैं, तो, इससे हमारा तात्पर्य विश्वास के परीक्षण से होता है—यह प्रयास विश्वासों के भलीभाँति अग्रिष्ठित पुन तक पहुँचना है

[अर्थात् हमारा प्रयास जो कुछ माना जाता है उस सब के यथोचित आधार तक पहुँचना होता है।]

सामान्यतया हम उन विश्वासों की ओर निर्देश करते हैं जिनका क्षेत्र (स्कोप) अत्यन्त व्यापक होता है। इन विश्वासों के अन्तर्गत वे विश्वास आते हैं, जो किसी धार्मिक पन्थ के होने हैं (परमात्मा का अस्तित्व या अनस्तित्व, आत्मा की अमरता या मरणोपरान्त उसका पूर्ण विनाश), वे जो उचित और अनुचित की सहिता से सम्बन्धित होते हैं दस धर्मदेश [मूसा के टैन कमान्डमेंट्स]^१ एवं वकील की आचार-सहिता तथा वह जो निश्चल प्रतिस्पर्धा कही जा सकती है। इनके अन्तर्गत राजनैतिक विश्वास [कन्विक्शन्स] (गणतन्त्र अथवा उदार तानाशाही, व्यक्तियों, जातियों एवं राष्ट्रों की समानता या असमानता) तथा अत्यन्त सामान्य वैज्ञानिक सिद्धान्त (विश्वास, प्रकृति की एकरूपता, ऊर्जा की अविनाशिता) भी आते हैं।

इस प्रकार दर्शन का क्षेत्र विशिष्ट विज्ञानों से पृथक् है। प्रत्येक विज्ञान में ज्ञान के क्षेत्र के किसी एक भाग पर विचार होता है, किन्तु दर्शन सम्पूर्ण का चित्र बनाने का प्रयत्न करता है,—एक विश्व दृष्टि का निर्माण करता है। हबर्ट स्पेंसर विज्ञान को प्राथमिक रूप से एकीकृत ज्ञान के रूप में परिभाषित करता है जबकि दर्शन को वह पूर्णरूप से एकीकृत-ज्ञान मानता है।* तो क्या इससे मिथ्याभिमान की गन्ध आती है जब हम दर्शन को 'विज्ञान से परे विज्ञान' की सजा देते हैं ?

इस उच्च मानसिक महत्वाकांक्षा में जो दर्शन शब्द के सामान्य अर्थ (कॉन्टैशन) से जुड़ी हुई है 'दार्शनिक' सजा को विशिष्ट रूप से मनुष्यों में कतिपय श्रेष्ठ प्रतिभासम्पन्न बुद्धिजीवियों के लिए ही सीमित कर लिया गया है। स्वयं प्लेटो और अरस्तू को भी इस आलोचना का सामना करना पड़ा था कि वे ज्ञान के एक ऐसे लक्ष्य को प्राप्त करने का प्रयत्न कर रहे हैं जो केवल देवों के लिए ही सुलभ था। वस्तुतः उनका उत्तर यह था कि वे तो केवल मात्र दार्शनिक हैं, अर्थात्, शब्दशः 'ज्ञान के प्रेमी' (लवर्स ऑफ विज्डम) ही हैं, इसमें अरस्तू ने इस विचार को और जोड़ दिया कि मानवीय बुद्धि (रीजन) तो मनुष्य में एक देवी तत्त्व है, यदि हम अपने प्रति न्याय करें तो हमें इस प्रकार रहना होगा मानो समस्त ज्ञान हमारे अधिकार क्षेत्र में है। वस्तुओं के पूर्ण ज्ञान की खोज करने में कुछ भी विशिष्टतया दुस्साहस जैसा नहीं है अपने चित्र में विभिन्न अंगों को भरने के पूर्व उसको एक पूर्ण रूपरेखा खिंचने में, कलाकार (चित्रकार) कोई धृष्टता नहीं करता यदि उसे अपनी मेहनत को अकारण नहीं करना है तो, यह चयन कोई स्वेच्छा (रुचि) का प्रश्न नहीं है वरन् यह तो आवश्यक है, कि चित्र का बनाने समय उसके मन में किसी न किसी अर्थ में सम्पूर्ण चित्र का विचार विद्यमान रहे। सम्पूर्ण का आकार साधारणतः स्थूल रूप से खींच लिया जाता है और जैसे-जैसे चित्र पूर्णता की ओर बढ़ता है वैसे-वैसे उसमें परिवर्तन की संभावना को स्वीकार किया जाता है इसी प्रकार दर्शन को भी ऐसे उत्तरों से सन्तुष्ट होना पड़ता है जो एक सीमा तक ठीक होते हैं अथवा जो कुछ लोगों की दृष्टि में

* फर्स्ट थिन्किंग [प्रथम सिद्धान्त] भाग दो, पहला अध्याय।

(यद्यपि यहाँ मैं एच. एम. सेन में प्रयोग कर रहा हूँ जहाँ प्रापत्तियाँ उठेगी**) केवल प्रापेक्षिक उत्तर होते हैं और जिनके निरन्तर अधिकाधिक पूर्ण होने की संभावना रहती है। परन्तु सम्पूर्ण का कुछ मोघ हमें सदैव रहता है। आप केवल एक सरल से प्रश्न, कि "आप कहीं हैं ?" का उत्तर देने का प्रयत्न करें और तब आप देखेंगे कि इसमें दिक् में व्याप्त सम्पूर्ण विश्व की अवधारणा सन्निविष्ट है। दर्शन देवों तथा विनिष्टत. प्रतिभासम्पन्न व्यक्तियों का ही विनिष्ट कार्य नहीं है, यह तो मानवोचित कार्य है, यह तो प्रत्येक व्यक्ति का कार्य है।

तो इसका अर्थ हुआ कि सम्पूर्ण विश्व के बारे में हमारे विश्वास हैं, परन्तु अपनी मानसिक सामर्थ्य को बढ़त अधिपत महत्त्व दिये बिना ही क्या हम उन्हें तांत्रिक परीक्षण के द्वारा किसी सैद्धान्तिक रूप में सा सक्त हैं ?

(३) सामान्यरूप में हम अपने मुख्य विश्वासों की उत्पत्ति की प्रक्रिया के द्वारा प्राप्त नहीं करते हैं। ये पहले हमें किसी अधिष्ठित सत्ता या सुभाष के द्वारा प्राप्त होते हैं,— अधिष्ठित सत्ता के रूप में माता पिता और गुरुजनों के द्वारा, सुभाषों के रूप में उन प्रशंसित व्यक्तियों से जिन्हें बाल्यकाल का धीर-पूजक मस्तिष्क ग्रहण कर चुका होता है, अथवा सामाजिक परिवेश से, विशेषतः पर उन निष्ठ के समूहों से जिनके मत केवल इसीलिए स्वीकार किये जाते हैं या ले लिए जाते हैं कि ये उन समूहों या वर्गों में वस्तुओं पर विचार करने के प्रचलित और स्वीकृत तरीके होते हैं। इस रूप में प्राप्त एव बिना किसी और जाँच के स्वीकृत विश्वासों को पूर्वाग्रह कहा जा सकता है, किसी अनादरपूर्ण अर्थ में नहीं अपितु शाब्दिक अर्थ के रूप में।

साहित्य और नाटक विश्वास के सामान्य और प्रभावशाली स्रोत हैं। प्रेमलीला (रोमांस) या नाटक किसी ऐसे मत के स्वीकार के लिए मूक निमन्त्रण को प्रस्तुत करते हैं जिसे लेखक अपने पात्रों द्वारा सूक्ष्म रूप में दर्शकों तक पहुँचाना चाहता है।

सारी बातचीत (सलाप) दर्शन के प्रेषण की ओर अभिमुख है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति किसी विचार को बिना अपनी सामान्य वृत्ति और दृष्टि को प्रेषित किये—चाहे अपनी भाँल के सञ्चेत [भाँल को टिमटिमाकर] अथवा अपनी किसी अन्य मुद्रा द्वारा,—अभिष्यक्त नहीं कर सकता, फिर चाहे वह उसका आशावाद हो या निराशावाद हो, चाहे अमूर्त अवधारणाओं से उत्पन्न विश्वास हो या उसकी 'यकीन' व्यवहार-कुशलता हो, चाहे उसकी धारम केन्द्रित धृष्टा हो या उसकी उदार सहानुभूति हो और यह प्रक्रिया जब एक पीढ़ी और दूसरी पीढ़ी में सवाद बन जाती है जिसे हम 'परम्परा' कहते हैं, जिसमें से प्रत्येक व्यक्ति उसका चयन कर लेता है जो उसे प्रामाणिक या उपयुक्त प्रतीत होता है, तो यह 'परम्परा' ही-हमारे पूर्वाग्रहमूलक विश्वासों का मुख्य और मूल स्रोत बन जाती है।

(४) दार्शनिक ज्ञान के इस प्रस्ताव के विरुद्ध कि विश्वास की परीक्षा की जानी चाहिए, पूर्वाग्रह के पक्ष में भी कुछ कहा जा सकता है।

अपने विश्वासों के उचित अनुचित के औचित्य की खोज में, उनकी जड़ों के धारों और

** इस विषय में अन्तिम अध्याय देखिए।

खोदने के फलस्वरूप एक अच्छा स्वस्थ विश्वास नष्ट हो सकता है। या, हम स्वयं को यह मानकर धोखे में रख रहे हैं कि हमने किसी सिद्धान्त को 'सिद्ध' कर दिया है अथवा 'स्थापित' कर दिया है जबकि उसे वास्तव में हम इसलिए मानते हैं कि वह हमारे लिए अनुकूल पड़ता है अर्थात्-हम अपने पूर्वाग्रहों की 'बुद्धिसंगत व्याख्या' देने लगते हैं। एक एब ब्रैडलि ने कहा कि 'तत्त्वमीमासा उन बातों के लिए कारण ढूँढने का प्रयास करती है जिन पर हम अपनी सहज प्रवृत्ति (इन्स्टिक्ट) के कारण^२ विश्वास करते हैं', और साथ ही यह टिप्पणी भी जोड़ दी कि "उन कारणों का पता लगाना भी अपने-घ्राप में एक नैसर्गिक प्रवृत्ति ही है"। प्रत्येक व्यक्ति सहजभाव से ही ऊहापोह पर अविश्वास करता है, साधारणतया हमारे विश्वासों का औचित्य स्पष्ट करने वाले कारण, स्वयं अविश्वासों की अपेक्षा निर्बल और कम महत्त्वपूर्ण होते हैं। अतः हम किसी विश्वास के लिए दिए गए तथाकथित समस्त हेतुओं का—बिना उस विश्वास का खण्डन किये, या उसको मानने वाले के दृढ़ विश्वास को हिलाये—खण्डन कर सकते हैं।

एडमंड बर्क ने, जो फ्रान्स की क्रान्ति (फ्रेन्च रेवोल्यूशन) की उन ज्यादतियों से भयभीत हो गया था जिन्हें तर्कवितता (रीजन) के नाम पर किया गया था, ऐसे पूर्वाग्रह की प्रशंसा की थी जो 'किसी सज्जन की आत्मा और धर्म की आत्मा' का आधार हो। उसका विचार था कि इसीसे इंग्लैंड की सम्पत्ता का निर्माण हुआ है।

'इस प्रबुद्ध युग में मैं इस बात को अस्वीकार करने का साहस करता हूँ कि सामान्यतः हम अपरिष्कृत भावनाओं वाले लोग हैं, और अपने पुराने पूर्वाग्रहों को छोड़ने के स्थान पर हम उन्हें एक बड़ी सीमा तक संजोकर रखते हैं, और, अधिक लज्जा की बात यह है कि हम उनको इसलिए संजोते हैं कि वे पूर्वाग्रह हैं, और वे जितने अधिक दिनों तक बने रहते हैं, और जितने अधिक सामान्य रूप में वे प्रचलित होते हैं उतने ही अधिक हम उन्हें संजोकर रखते हैं। हमें इस बात का भय रहता है कि लोग अपनी बुद्धि के निजी सचय के सहारे जियें और आदान-प्रदान करें, क्योंकि हमें यह शक है कि प्रत्येक व्यक्ति में यह सचय बहुत ही कम है और लोग अधिक अच्छी स्थिति में होंगे यदि वे युगों के और राष्ट्रों के सामान्य कोप एवं पूँजी का उपयोग करें। हमारे मनको विचारक, सामान्य पूर्वाग्रहों को खण्डन करने के स्थान पर उनमें उपलब्ध छिपे ज्ञान को उद्घाटित करने के लिए अपनी मेधा का प्रयोग करते हैं। यदि उन्हें वह मिल जाता है जिसकी वे धोज में होते हैं, और इसमें वे बहुत कम ही असफल होते हैं, तो उन्हें यह अधिक उचित प्रतीत होता है कि वे उसी में बुद्धि को भी सन्निविष्ट करते हुए उसी पूर्वाग्रह को मानते रहें, बजाय इसके कि वे पूर्वाग्रह के आधार को उतार फेंके, और मात्र बुद्धि को ही स्वीकार करें, क्योंकि पूर्वाग्रह में अपनी मुक्ति को क्रियान्वित करने तथा उसे स्थायित्व देन की प्रवृत्ति होती है। आपत्काल में पूर्वाग्रह को तुरन्त लागू किया जा सकता है, यह पहले से ही मनस् को स्थायी प्रज्ञा और सद्गुण में नियोजित कर देता है और व्यक्ति को फँसला करने के क्षण में घबराहट की स्थिति में नहीं छोड़ता और न ही उसे समय, उलझन एवं अनिश्चय की अवस्था में रहने देता है। पूर्वाग्रह मनुष्य के सद्गुण को असम्बद्ध कृत्यों की शृंखला में नहीं अपितु उसकी भावत में

परिधतिन कर देता है। उचित पूर्वाग्रह के फलस्वरूप कर्तव्य उसकी प्रकृति का भ्रम बन जाना है।*

(५) किन्तु हमें इस बारे में स्पष्ट होना चाहिए कि दर्शन का उद्देश्य क्या है ? यह भावश्यक रूप से इस बात पर जोर नहीं देता कि प्रत्येक विश्वास को बुद्धि के द्वारा ह्या-पित किया जाय। इसका यह प्राग्रह नहीं है कि हमें उस बात को मानने का कोई अधिकार नहीं है जिसको हम सिद्ध नहीं कर सकते। उसका कार्य यह पता चलाना है कि अगुणक विश्वास किन आधारों पर माने जा रहे हैं और कौन से आधार अच्छे आधार हैं। यह पूर्वाग्रह के लिए एक सही (नॉर्मल) स्थान की खोज कर सकना है, न्यायसंगत (समर्पनीय) पूर्वाग्रहों का तर्कविहीन पूर्वाग्रहों से भेद करते हुए किन्हीं स्थितियों में विश्वास के आधार के रूप में प्रामाण्य की स्वीकृति दे सकता है। सही या गलत प्रामाण्य में भेद करने में मदद करते हुए अन्य परिस्थितियों में हमारे सम्मुख सच्चे और झूठे सहजबोध का भेद बताने का कोई मार्ग प्रस्तुत करके यह हमें अन्तर्दृष्टि (सहजबोध) का आश्रय लेने की सम्मति दे सकता है।

इसके कार्य का एक बहुत बड़ा अंश यह पता लगाने में निहित है कि विश्वास को आधार प्रदान करने में बुद्धि क्या कर सकती और क्या नहीं कर सकती है। यह हमारे स्वयं के अध्ययन का एक भाग होगा (परिच्छेद पाठ और छाठवें से पन्द्रहवें अध्याय तक देखिए)। किन्तु किसी भी अवस्था में यह [दर्शन] मानता है कि मनुष्य के रूप में हम कभी भी अपने विश्वासों को धारण करने में अतकहे दुराग्रह से सन्तुष्ट नहीं रह सकते हैं। जब तक झूठे विश्वास की सम्भावना बनी हुई है, और महत्वपूर्ण मामलों में ऐसे झूठे विश्वास खतरनाक विलासिताएँ हैं, तब तक विश्वासों के आधार के विषय में विचार करना अस्वीकार करना कोई गुण की बात नहीं है।

इस विचार का कि दर्शन महत्वाकांक्षी है, केवल यही अर्थ हो सकता है कि इतने विशाल विश्व में किसी बौद्धिक आधार पर जीने का प्रयास करना अत्यधिक महत्त्व का विषय है, और इसमें किसी तरह से बिना सोचे-समझे ही रहना अधिक मर्गादित है। निश्चय ही यह कल्पना करना बेतुकी बात है कि सोचने की सामर्थ्य आभ्यन्तरिक रूप में बुरी है। चाहने पर भी हम अपने जीवन की नियति, सिद्धान्त और स्वरूप के विषय में सोचने से अपने आप को नहीं रोक सकेंगे, और हमें विश्वास है कि बुद्धि का सही उपयोग हमें सत्य के अधिक निकट लाता है, इससे दूर नहीं ले जाता। अतः यह कहा जा सकता है कि स्वयं दर्शन भी किसी विश्वास पर आधारित है। यह विश्वास बहुत पहले सुकरात द्वारा अभिव्यक्त किया गया था, कि अघरोक्षित (अनएकजामिण्ड) जीवन 'किसी भी मनुष्य के द्वारा जीने योग्य नहीं है।'***

वे विभिन्न विश्वास जिनसे दर्शन विशेष रूप से सम्बद्ध है

(६) तत् के बारे में विश्वास तत्त्वमीमांसा का विषय—जीवन के साधारण व्यापार का एक बहुत बड़ा अंश इस बात में निहित है कि हम "आभास" और विषय की वास्तविक

* रिक्लैमेशन ऑन द रिबोयूशन इन फ्रान्स, [फ्रान्स की क्रान्ति पर चिन्तन] मध्य में।

** प्लेटो, एपॉलोजि, ३७।

स्थिति—“सत्” के बीच भेद करें। यदि मोमड़ी के लिए निहारी द्वारा उठे पँपाने के लिए जो जाल चतुराईपूर्वक बिछाये जाने है उसको भेदना उसके जीवन-मरण का प्रश्न है भी मनुष्य के लिए भी यह जानना आवश्यक महत्त्वपूर्ण है कि क्या यह सत् में सम्बन्धित है और क्या उसकी प्रतीति मात्र से। सम्भवतया उसे घटने आस में जान-बूझकर सुमानेवामा कोई पेशवा गिनारी नहीं है वास्तव में सत् और असत् में (अर्थात् और वास्तविक में) भेद करने में उसे जो बटल आनन्द होता है वह मुख्यतया सामाजिक तथ्यों एवं प्रतीकों पर आधारित होखी और सच्चाइयों पर निर्भर होता है। इसके अनिश्चित प्रतीति स्वयं अनेकों भ्रामक आभास प्रस्तुत करती है,—जैसे तारों का स्पष्टिक, पृथ्वी की स्थिर स्थिति, आकाश का ‘महाव्योम’ और अन्य सहरों। पानी में डुबो हुई छड़ी तिरछी दिगनाई पटनी है, ‘वास्तव’ में वह गीपी होती है। लकड़ी का या धातु का कोई एक टुकड़ा ठोस द्रव्य प्रतीत होता है, ‘वास्तव’ में यह उन घणुधो (मात्रकपूर्ण) का भिन्नमिलता हुआ नृत्य हो सकता है जो किसी अनुपात में एक दूसरे से बहुत अधिक दिक् द्वारा पृथक्कृत हों जबकि घणु स्वयं ऐसे अवयवों (एलीमेंट्स) के बने हुए हों जो मूल ठोस के प्रत्येक अवशेष से रहित हैं। अनुभव और भौतिक विज्ञान का यह कार्य है कि ये उन स्वरूप सत्ताओं का पना लगाएँ जिन्हें ऐसे आभास छिपा सके हैं।

स्वयं भौतिक सत्ता का ही सँ क्या यह उतना ही अन्तिम एवं ठोस है जितना वह प्रतीत होता है? मृत्यु मानव के व्यक्तित्व का अन्त प्रतीत होती है : क्या यह सत्य है? हम स्वयं को स्वतन्त्र कर्ता मानते हैं क्या ऐसा है? सत्ता अनेकों प्रकार की अनेकों वस्तुओं का समग्र प्रतीत होता है क्या वस्तुस्थिति यही है, या सभी वस्तुएँ किसी एकाकी छुपी हुई सत्ता की अभिव्यक्तियाँ हैं? यहाँ सत् की राज तत्त्वमीमासा का आधार है। सभी गलतियों और भ्रमों के निराकरण के परवाना वस्तुधो का अर्थात् समष्टि रूप ही सत् है। एक पक्ष से सत् को ‘द्रव्य’ कहा जाता है, जो एक ऐसा आधारभूत या मौलिक तत्त्व है जिसके विभिन्न रूपान्तरण वस्तुधो की प्रतीतियों की व्याख्या करते हैं।

ऐसे दो प्रकार के विषय हैं जिन्हें हम निराशय रूप में सत् मानने की ओर प्रवृत्त हो सकते हैं। हम भौतिक विषयों को सत् मानते हैं और मनस् की विभिन्न मनोदशाओं को सत् मानते हैं। हम कह सकते हैं कि कोई भी वास्तु सत् है यदि वह अज्ञान की भाँति वास्तविक है या वह पीडा की भाँति वास्तविक है। कभी-कभी अज्ञान अधिक निश्चित रूप से वास्तविक प्रतीत होती है। स्वयं अज्ञानों के अस्तित्व पर सदेह करना कभी-कभी पीडा को वास्तविकता पर सदेह करने की तुलना में सरल प्रतीत होता है।

विन्तु ऐसे क्षण भी हो सकते हैं जब हमें ऐसा प्रतीत होता है कि भौतिक सत् ही एकमात्र सत्य द्रव्य है और मानसिक प्रतीतियाँ इसी सत् द्वारा स्पष्ट की जा सकती हैं। अर्थात्, यह प्रतीत हो सकता है कि भौतिक [वस्तुधो की] प्रतीतियों को समझने के लिए मानसिक सत् ही पर्याप्त है कि केवल मनस् ही वास्तव में सत् है। विचारों का इतिहास बहुत हद तक इस सत्य से नियंत्रित हुआ है जबकि अन्तिम मनुष्यों के लिए अज्ञान सत् का प्रभावशाली और उपयुक्त प्रकार है दूसरों के लिए अनुभूति या ‘मनस्’ (माइड) ही सत्

है। प्रथमोक्त जड़वादी या प्रकृतिवादी बनने की ओर प्रवृत्त होते हैं, उत्तरोक्त अर्थात्मवादी (या प्रत्ययवादी) बनने की ओर प्रवृत्त होते हैं। पहली के लिए, मनस् भौतिक सत् की प्रतीति है, जबकि बाद वाली के लिए प्रकृति मानसिक सत् की प्रतीति है। यदि हम इस पर विचार करें कि जो बुद्ध भी तत्त्वमीमांसीय रूप में सत् है वह अनिर्वायंतया बराबर बना रहता है, जबकि प्रतीतियाँ परिवर्तित हो सकती हैं, या अदृश्य हो सकती हैं, तो यह भेद महत्त्वहीन प्रतीत नहीं होगा।

इसके अतिरिक्त तार्किक रूप से सभावित अन्य विस्वरूप भी हैं। मनस् और भौतिक प्रकृति दोनों ही किसी तीसरे द्रव्य की अभिव्यक्ति हो सकते हैं जो कि स्वयं न तो मानसिक ही हो और न ही भौतिक। या सत् दो प्रकार का हो सकता है, भौतिक और मानसिक—शाश्वत रूप से सुनिश्चित एवं अपरिवर्तनीय—जो द्वैतवाद का मत है। क्या इसके अतिरिक्त अन्य विकल्प भी हैं ?

यदि कोई व्यक्ति सत् के स्वरूप के बारे में ऐसे प्रश्नों का उत्तर प्राप्त करने में लगाने लगे और किसी समाधान की संभावना न हो तो भी उसकी जिज्ञासा को व्यर्थ कहकर उसे दौपी नहीं ठहरा सकते। अपने जीवन और प्रकृति में अन्य प्राणियों के समस्त जीवन और चेतना के मूल के बारे में सोचने की (हम सभी में) स्वाभाविक अभिरुचि होती है, यदि श्रद्धा की बात को अलग भी रखें, तो भी जीते-जागते ससार की अन्तिम नियति की ओर देखने में हम सभी की स्वाभाविक दिलचस्पी है। और एक ऐसा स्वाभाविक आश्चर्य है, जिससे अनेको विज्ञान अछूने रह गये हैं और जो बिना किसी अन्य प्रेरणा के हमें तत्त्वमीमांसीय खोज की ओर ले जाता है। जगत् जानने योग्य है।

किन्तु दर्शन जीवन के आचार के विषय में भी ज्ञान की खोज करता है : यह कहना कठिन होगा कि कौन सी रुचि अधिक मौलिक है—संज्ञान्तिक या व्यावहारिक। अतः दूसरे स्थान पर :

(७) अपेक्षाकृत अच्छे, और सुरे तथा उचित और अनुचित के बारे में विश्वास-नीतिशास्त्र का मूल विषय

दर्शन शब्द के कतिपय प्रयोगों में दर्शन को इस व्यावहारिक रुचि से अभिन्न मान लिया जाता है। किसी "बात को दार्शनिक रूप में ग्रहण करना", उसे मन की अनावश्यकता अस्थिरता के बिना ग्रहण करना है, अर्थात् विपत्ति भ्रान पड़े तो उसे बिना अधिक विपाद के, उसके विपरीत स्थिति हो तो बिना बहुत अधिक उल्लास के ग्रहण करना चाहिए। और वस्तुस्थिति को इस प्रकार से लेने [या समझने] का तात्पर्य यह नहीं है कि वह व्यक्ति असवेदनशील हो गया है बल्कि यह है कि उस व्यक्ति ने जीवन के विभिन्न उद्देश्यों का एक सही मूल्यांकन प्राप्त कर लिया है, कि क्या अपेक्षाकृत अच्छा और क्या बुरा है, और पर्याप्त कारणों की वजह से वह उन कष्टों या हानियों को सहने योग्य मानने के लिए तैयार रहता है जो अपेक्षाकृत तुच्छ निर्णयों को अभिभूत कर देते हैं।

मुख्यतः स्टोइक लोग (सीटिग्रम का जीनो, एपिक्टेटस, मारकुस औरेलियस और अन्य लोग) ही मुहावरे को इस रंग में रंगने के लिए उत्तरदायी हैं। उनका लक्ष्य, प्राकृतिक

पटनाघो अथवा भाग्य अथवा कर्तव्य के निर्वाह के परिणामों के फलस्वरूप जो कुछ भी हो उसे पूर्णतया शान्तरूप में स्वीकार करने की सामर्थ्य की प्राप्ति के द्वारा अपने को पूर्ण निर्भङ्गता के जीवन के अनुकूल बनाना, 'सहना तथा धैर्य रतना,' भेद अथवा त्रोध में ऊपर उठना, तथा समदृष्टि की प्राप्ति करना था। शोषघिसस का, जिसने रोम की जेब में "घॉन द कन्सोलेशन्स ऑव फिलॉसफ़ि" (दर्शन की सान्त्वनाघों पर) लिखा, इस अर्थ को अग्रजी प्रयोग तक पहुँचाने में बहुत हाथ है, क्योंकि उसकी रचनाघों को एल्फ्रेड महान् द्वारा एग्लो-सैक्सन में और चौंतर एव उससे उत्तराधिकारियों की एक पूरी शृंखला द्वारा अग्रजी गद्य में अनुदित कर दिया गया था।

विपत्ति की उदात्त सहनशीलता जीवन के सम्पूर्ण व्यवहार का केवल एक पक्ष है और यह भी नियेघात्मक। मूलभूत प्रश्न यह है कि हम जीवन को किस रूप में ग्रहण करें ? कुछ लोग ऐसे हैं जो मानवीय जीवन की अवस्थाघों को तात्त्विक रूप से, बुरा मानते हैं। प्रकृति ने हमें जो इच्छाएँ दी हैं, जो सकल्पेच्छा तथा बुद्धि के अनुकूल में सुख, बदाचित् अानन्द की ओर ले जाने वाली हैं, वे विश्वास के योग्य नहीं हैं। प्रकृति की सम्पूर्ण योजना में जैसे बुद्धि के लिए भ्रम है वैसे सकल्प के लिए भी भ्रम है। जानी अपनी इच्छाघों और आशाघों को बश में रखता है और उसे अपना प्रमुख श्रेयस् पहले तो चिन्तन-मनन में दिखाई देता है और बाद में ज्ञान की अन्तिम अवभावना में। निराशावाद के इस दृष्टिकोण को, जो कि पूर्व के देशों में ब्रह्मवाद और बुद्ध के उपदेशों में पैला हुआ है, पश्चिम में शोपेनहॉवर, फॉन हार्टमान आदि के द्वारा अभिव्यक्ति मिली। इसके विपरीत जीवन की अभिपुष्टि की प्रचलित प्रवृत्ति है—आशावाद की प्रवृत्ति, जिसका यह विश्वास है कि मनुष्य और ससार की इस तरहसे समायोजित किया गया है कि आनन्द की प्राप्ति सामान्य रूप से ही हो जाती है। सकल्प और पर्यावरण—जिसमें सकल्प की गतिविधि होती है—परस्पर अनुकूल होते हैं : और अब हम स्वयं को उचित रूप में कर्म के प्रवृत्त्यात्मक लक्ष्यों के अध्ययन में लगा सकते हैं, चाहे यह हमारे व्यक्तिगत भोग से सम्बन्धित (ईगोइज्म) हो अथवा दूसरों के हित से सम्बन्धित (ऐलट्रुइज्म) हो।

अभी तक हम आनन्द या श्रेयस् (शुभ) की खोज के विषय में चर्चा कर रहे थे। किन्तु 'कर्तव्य' के बारे में क्या कहा जाय ? क्या यह श्रेयस् की खोज में विवेक को प्रयोग करने के सामान्य दायित्व के समान ही है ? या कि ऐसे नियम हैं, जो खेल के नियमों के समान ही, हमारे आचरण को बिना इसकी विषय-वस्तुघों को बदले स्वरूप प्रदान करते हैं, और हमारे लक्ष्य को प्राप्त करने या उस तक पहुँचने के लिए कर्तव्य मामों को निश्चिततः सही या गलत ठहराते हैं ? यदि ऐसा है तो सही या गलत के इन नियमों या मापदण्डों का स्रोत क्या है ?

और क्या ये नियम वस्तुघों के स्वभाव में ही निहित हैं या कि लोकप्रया अथवा सामाजिक प्रयोग के विभिन्न स्तरों के अनुसार बदलते भी हैं ? परिवर्तन की व्यापकता हमारे कानों में कोलाहल कर रही है। यहाँ यह ध्यान में आता है कि "राजनीति और कानून (लॉ), धर्म और रति, कला और साहित्य के पुराने नियमों अर्थात् सस्कृति के समस्त

क्षेत्र को यन्त्र और विज्ञान के कठोर दबाव के सम्मुख या तो झुकना पड़ेगा या टूटना पड़ेगा।" यदि प्रज्ञा हमें यही सलाह देती है कि विज्ञान और यन्त्र हमारे लिए जो भी करना चाहे हमें तुरन्त उसके सम्मुख झुक जाना चाहिए तो इससे अनेको कठिन प्रश्न सरल बन जायेंगे और यदि यह बात सत्य हुई तो महत्त्वपूर्ण भी होगी। किन्तु शायद उत्तरदायित्व के दृष्टि से भी अधिक चिरस्थायी अर्थ स्रोत हैं, और शायद सही और गलत के कुछ सिद्धान्त भी हैं जो वस्तुओं के स्वभाव में और मानवीय स्वभाव पर आधारित होते हैं, और जिनका सम्प्रयोग प्रत्येक युग में बदलता रहता है, किन्तु फिर भी इनका मुख्य अर्थ चिरस्थायी होता है। इस समय इस प्रश्न के उत्तर को जानने के प्रतिरिक्त और कोई बात जानने योग्य नहीं है।

शायद कर्तव्य में भी कुछ ऐसा है जो लक्ष्यो तथा उन्हें प्राप्त करने वाले हमारे उपायों पर प्रभाव डालता है। जैसाकि भरतू के बाद के अनेक विचारको ने ससार को देखा था, उनका विचार था कि एक ऐसे सिद्धान्त के द्वारा जिसे हम आजकल विकास का सिद्धान्त कहते हैं, प्रकृति स्वयं एक पूर्णता की ओर बढ़ने में सतत प्रयत्नशील है, और ऐसे महान प्रयास में हमारा भी एक निश्चित योगदान अपेक्षित है। देर सवेर अनुभव प्रत्येक व्यक्ति के सम्मुख ऐसे प्रश्न उपस्थित करता है, और ये ऐसे प्रश्न हैं जिन पर दर्शन नीतिशास्त्र के अन्तर्गत विचार करता है।

(८) अब जरा सोचिए : कि इस समय आपके कौन से अधिक निश्चित विश्वास हैं ? आप अपने विश्वासों को अपने निरर्थक और निष्क्रिय मतों से अलग कीजिए। आप अपने सत्त्वमीमासा या नीतिशास्त्र, राजनीतिशास्त्र या धर्म, या विज्ञान के मुख्य विश्वासों में से किसी एक को लीजिए और उस पर थोड़ा विचार कीजिए। और आप स्वयं अपने से पूछिए कि आप किन आधारों पर उस विश्वास को मानते हैं। ये आधार निम्नांकित सूची में से एक या अधिक हो सकते हैं : या आपको लग सकता है कि वे आधार जिन्होंने आपको प्रभावित किया है यहाँ सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

पूर्वाग्रह

परम्परा अथवा बड़ों के अधिकार (का प्रामाण्य);

सामाजिक परिवेश से प्राप्त सुभाव;

साहित्य के अथवा नाटक के सुभाव।

सहजज्ञान (अन्तर्बोध)

निश्चितता की अनुभूति जो अन्तर्दृष्टि के व्यक्तिगत अनुभव पर आधारित है मानो कोई यह कहे कि मैं स्वतन्त्र सत्त्व में विश्वास करता हूँ क्योंकि कभी-कभी मुझे स्वतन्त्रता की अपरोक्ष चेतना होती है।

अच्छे (शुभ) परिणाम :

हम किसी विश्वास को इसलिए मानते हैं क्योंकि कुल मिलाकर इसको मानना वापसाधक होता है, क्योंकि यह उसकी चिन्तन और रहन-सहन की योजना में ठीक तरह

से अनुकूल (फिट) बैठता है, क्योंकि यह हमारे अस्तित्व को अधिक आशावान या सन्तोषजनक बनाता है, या क्योंकि यह मानव जाति के बल्याण के लिए वाछनीय प्रतीत होता है। विश्वास को जाँचने के इस तरीके को प्रयोजनवाद कहा जाता है।

'बुद्धि' एक द्वयर्थक पद है, उससे भिन्न प्रकार के प्रीचित्यो में से किसी एक प्रयत्न करने को ग्रहण किया जा सकता है, जैसे -

स्वय-सिद्ध सत्य और उनसे जो निगमित हो

जैसे जब यह स्वय सिद्ध सत्य माना जाता है कि सभी मनुष्य जन्मत. समान हैं और इस बात से यह निगमित किया जाता है कि सभी मनुष्यों को कानून की रक्षा में शासकों को चुनने में समान रूप से भागीदार होना चाहिए। वे लोग जो यह मानते हैं कि हमारे महत्वपूर्ण विश्वास इसी तरह से स्थापित किये जा सकते हैं या किये जाने चाहिए, बुद्धिवादी कहलाते हैं।

अनुभव

अर्थात्, तथ्यो का अवलोकन (आब्जर्वेशन) और ऐसे अवलोकनो से सामान्यीकरण (या आगमन), जैसे जब कोई व्यक्ति जो यह देखता है कि मनस् की अवस्था शरीर की अवस्था के साथ बराबर बदलती रहती है तो वह यह अनुमान करता है कि ऐसा संबंध घटित होगा, और यह कि जब शरीर का अन्त होगा तब उसके साथ मनस् का भी अन्त होगा (अर्थात् कि शरीर के साथ मनस् भी समाप्त हो जायगा)। वे लोग जो यह मानते हैं कि कोई स्वय-सिद्ध सामान्य सत्य नहीं होते (या महत्त्व के नहीं होते) और यह कि हमारे महत्वपूर्ण विश्वास सभी उचित रूप से स्थापित होते हैं जब वे अनुभव पर आधारित होते हैं, अनुभववादी कहे जाते हैं।*

आपके विश्वासों के आधारों के बारे में हमने जो प्रश्न यहाँ उठाये हैं वे दर्शन की उस शाखा से सम्बन्धित हैं जिसे ज्ञान का सिद्धान्त या ज्ञान मीमांसा (एपिस्टिमोलॉजी) कहा जाता है। ये प्रश्न तब पैदा होते हैं जब मनुष्य अपने तत्त्वमीमांसा और नीतिशास्त्र में अपने विश्वासों का परीक्षण करना आरम्भ करता है, जब वह निश्चितता को प्राप्त करने में कठिनाई का अनुभव करता है, और फलस्वरूप इस बात का निश्चय करता है कि वह

* स्पष्ट ही ऐसे कोई बुद्धिवादी नहीं हैं जिन्होंने सभी मनुष्यों की तरह अपना बहुत सा दर्शन अनुभव के माध्यम से प्राप्त नहीं किया हो। और ऐसे अनुभववादो भी नहीं हैं जिन्होंने, जैसा कि यहाँ उद्धृत उदाहरण में दिखाया गया है, निगमन का निरन्तर उपयोग नहीं किया हो। उनके बीच जो समस्या है वह यह है कि क्या ऐसा कोई सामान्य सत्य है जो अनुभव से किसी भी रूप में उत्पन्न नहीं होता। अनुभववादी तथा बुद्धिवादी दोनों ही तर्कों के उपयोग, (जो निगमनात्मक या आगमनात्मक दोनों ही प्रकार का हो सकता है) के लिए प्रतिबद्ध होते हैं, और इसलिए विशुद्ध अर्थ में शिथिल रूप में उन्हें कभी-कभी बुद्धिवादी कह दिया जाता है। तर्कों के इन विभिन्न उपयोगों का विस्तारपूर्वक विवेचन करना ही तर्कबिद्वान का कार्य है।

दर्शन में निश्चित ज्ञान प्राप्त करने की सम्भावना के बारे में ध्यानपूर्वक एक प्रारम्भिक सोझ करेगा। इस प्रकार हम किसी विश्वास और उसको प्राप्त करने के बारे में विश्वासों के एक समूह की रचना कर डालते हैं।

अब हमने दर्शन की तीन मुख्य शाखाओं की जान लिया है - तत्त्वमीमांसा, नीतिशास्त्र और ज्ञानमीमांसा। अधिकांश पूर्ण (वैचारिक) रूपरेखा में तर्कशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र और मनोविज्ञान को भी सम्मिलित किया जा सकता है तथा उसका मानचित्र निम्न प्रकार से बनाया जा सकता है :

सैद्धान्तिक दर्शन :

तत्त्वमीमांसा : सत् के बारे में विश्वास,

ज्ञानमीमांसा : विश्वास के बारे में विश्वास,

तर्कशास्त्र : तर्कना की विशिष्ट पद्धति जिसका समावेश कभी-कभी व्यावहारिक दर्शन या मूल्यों के दर्शन में भी होता है

नीतिशास्त्र : आचार-सिद्धान्तों के बारे में विश्वास,

सौन्दर्यशास्त्र : सौन्दर्य के सिद्धान्तों के बारे में विश्वास,

मनोविज्ञान : मनस् का प्रकृति-विज्ञान जो दर्शन की सभी शाखाओं से सम्बन्धित है तथा जो उन पर आधारित होता है।

(६) दर्शन के प्रकार—सत् के विषय में हमारे विश्वास इस अर्थ में बहुत महत्व के होते हैं कि उनके साथ अधिकांश में अन्य विश्वास भी चले पाते हैं, जैसे धार्मिक विश्वास, नीतिशास्त्र के विश्वास आदि। यह वैसा ही है जैसा इसे होना चाहिए : क्योंकि ऐसा नहीं हो सकता कि किसी व्यक्ति के व्यावहारिक सिद्धान्तों की व्यवस्था 'किसी सीमा तक उस तरह के विश्वास से संचालित न हो जिससे वह अपने को सम्बन्धित मानता है। और इसके विलोम के रूप में वे वस्तुएँ जिनसे वह किसी रूप में सम्बद्ध होता है चाहे वे घट्टानें हों, रंग हों, रस हों या मनुष्य हों उसे वास्तविक प्रतीत होंगे और सत् के विषय में उसके निर्णयों को प्रभावित करेंगे।

इस तरह हमारे विश्वास एक दूसरे से जुड़ने लगते हैं तथा वे किसी मूल विश्वास पर आधारित होते हैं : विचारों के ऐसे पुंज, दर्शन के प्रकार कहलाते हैं। स्पष्टतः प्रकृतिवाद और प्रत्ययवाद (भाइडियालिज्म) ऐसे दो प्रकार हैं। पहले तो वे तत्त्वमीमांसीय विश्वास होते हैं, किन्तु ये अपने साथ नीतिशास्त्र, मनोविज्ञान एवं सौन्दर्यशास्त्र में विभिन्न दृष्टिकोणों को लेकर चलते हैं। जीवन के जिससे हम सम्बन्धित हैं, वे हमारे सामान्य दृष्टिकोण में सबसे अधिक मूल विरोध को प्रस्तुत करते हैं।

ज्ञान के विभिन्न सिद्धान्तों के अनुरूप ही विश्वासों के अन्य पुंज बनते हैं अर्थात् विश्वासों को किस प्रकार प्राप्त करें और उन्हें कैसे स्थापित करें इसके सम्बन्ध में अनेक विश्वास (परस्पर जुड़ने लगते हैं) क्योंकि सत्य को प्राप्त करने की हमारी विधि इस सत्य पर निश्चय ही कुछ प्रभाव डालती है जो हमें प्राप्त होता है। इस प्रकार जब 'बुद्धिवाद' या 'प्रयोजन-

वाद' या 'सहजबोधवाद' यह अन्तिम रूप से निश्चित नहीं करते कि कोई विचारक तत्त्व-मीमांसा या नीतिशास्त्र में जिन निष्कर्षों पर पहुँचेगा, तो भी इनकी कुछ विशिष्ट प्रवृत्तियाँ होती हैं और इसी कारण इन्हे दर्शन के प्रकारों के रूप में ग्रहण किया जाता है।

(१०) यदि हम दर्शन के ऐतिहासिक या सभ्य प्रकारों को किसी एक सम्पूर्ण योजना में रखना चाहे तो हमें विचार के ऐसे अनेकों भेदों और पारस्परिक सम्बन्धों पर ध्यान देना होगा जिनकी मैं यहाँ प्रवहेलना करूँगा।

(उदाहरण के लिए यह मानना बड़ा रोचक होगा कि दर्शन का व्यावहारिक पक्ष कुछ आधारभूत विश्वासों को प्रदान करता है और फिर यह देखना कि किस सीमा तक सकल्प की विविध अभिवृत्तियाँ (प्रैटोट्यूड्स) तत्त्वमीमांसा और ज्ञान के सिद्धान्त के भेदों पर प्रभाव डालती हैं। क्योंकि इस बात में कोई सदेह नहीं है कि कोई व्यक्ति जिस भाव या सकल्प की जिस दिशा में सोचना आरम्भ करता है उससे उसकी वह विश्वदृष्टि अवश्य प्रभावित होती है जिसे वह प्राप्त करता है। फिष्टे के इस व्याख्यात्मक कथन में कि 'किस व्यक्ति के द्वारा किस प्रकार का दर्शन अपनाया जाता है यह इस बात पर निर्भर करता है कि वह किस तरह का व्यक्ति है' कम से कम इतना सत्य तो है ही। विलियम जेम्स का विचार था कि विपरीत विश्वदृष्टियों में मतभेद का स्थान मानव स्वभाव के विरोध में है: "कोमल-हृदय वाले" को सुन्दर दृग् से निर्मित बुद्धिवादी और प्रत्ययवादी दर्शन चाहिए जबकि "कठोर-हृदयवाले" एक ऐसे दृष्टिकोण या विश्वदृष्टि को स्वीकार करते हैं जो खुला हुआ (लूज-एन्डेड), आनुभाविक एवं यथार्थवादी हो।* कार्ल मार्क्स के अनुसार, नैतिक एवं सौन्दर्यात्मक नहीं अपितु सकल्प का आधिक पक्ष ही, दूरदर्शितापूर्ण और साधनों से सम्बन्धित हित ही हमारे समस्त चिन्तन को संचालित करते हैं। यदि इन विचारकों का सकल्प के भेदों में, दर्शन के सभी भेदों के मूल का देखना ठीक है तो दर्शन के प्रकार अत्यन्त स्पष्ट रूप में इस प्रकार के विरोधी पदों से परिभाषित होने चाहिए जैसे आशावाद और निराशावाद, या एपीक्यूरेसवादी और स्टोइकावादी, या सुखवादी-नीतिशास्त्र (हैप्पीनेस-इथिक्स) और आकारिक नियमवादी नीतिशास्त्र (फॉर्मल-लॉ इथिक्स)। मुझे यह जानकर आश्चर्य होता है कि दर्शन के इतिहास में इस बात को प्रमाणित करने के लिए हमें कितनी कम सामग्री उपलब्ध होती है। नैतिक भिन्नताओं के तत्त्वमीमांसीय भिन्नताओं को प्रभावित करने की तुलना में तत्त्वमीमांसीय प्रकारों ने नैतिक प्रकारों पर कहीं अधिक स्पष्ट रूप में प्रभाव डाला है।)**

* ग्रैन्टिन्स, पृ० १२।

** एक व्यक्ति ने अपने पत्र में हमारा इस ओर ध्यान आकर्षित किया है कि अल्बर्ट र्वाइत्सर ने 'एथिक्स एण्ड सिविलिजेशन' में यह दिखाया है कि दर्शन का इतिहास नीतिशास्त्र का परिणाम है। व बोसाके ने भी अपनी कृति 'द मोर्टिंग ऑफ एक्सट्रीम्स इन कान्टम्पोररी फिनांसोफि' में इसी प्रकार के संबंध को दिखाया है। किसी सीमा तक आधुनिक दर्शन का वर्णन "आशावाद के मनमाने पोषण" के रूप में किया जा सकता है: परन्तु तत्त्वमीमांसा में हमारे जो स्वाभाविक पूर्वाग्रह हैं उन पर प्रच्छन्न शका, हमें, उन्हें आधार बातों के रूप में स्वीकार करने से मुक्ति दे देती है।

अतः मैं धारम्भ में ही यह अंगीकार करता हूँ कि मेरी रुचि पूर्णता में नहीं है : 'प्रकारों' की इस धारणा से यह अभीष्ट है कि वह हमें 'अनुपयुक्त सर्वेक्षण' के उलझे हुए पारस्परिक अन्तरो एव उम विस्तार से बचने में योग देगा जिसको व्यवस्था में लाना संभव नहीं और जो मेरी समझ में विचार का मात्र है और जो अमरीकी शिक्षा के प्रमुख अभिशापो में से एक है। मेरा लक्ष्य उन महान् और शाश्वत प्रश्नों को पथेष्ट मात्रा में प्रस्तुत करना है जिससे विद्यार्थी अपने विचारों को पहचानें एव उन्हें यथोचित स्थान दे सकें, जाति के महान् विचारकों की अनुश्रुता के लिए तैयार हो सकें और अपने लिए एक ऐसी विश्वदृष्टि का निर्माण करने में समर्थ हो सकें जो अनुभवहीन चिन्तन के फलस्वरूप अवोध एवं प्रतीत्यात्मक घोटाले की तुलना में अधिक ठीक समझा जा सकता है। हम दर्शन के सभी प्रकारों पर नहीं अपितु प्रमुख रूप में केवल ऐसे ही प्रकारों पर विचार करना चाहते हैं जो प्रकृत (नैचुरल) हैं—'प्रकृत' इस अर्थ में कि मानवीय विचार के सभी महान् युगों में हमें उनके पक्ष में मत प्राप्त होंगे, और इस अर्थ में भी कि प्रत्येक व्यक्तिगत मानवीय मनस् में वस्तुओं को उस तरह से देखने की प्रवृत्ति होगी।

यदि आप इन प्रकारों को भलीभाँति समझते हैं तो, हम जैसे-जैसे उनकी समीक्षा करेंगे वैसे-वैसे ही आप पायेंगे कि आपमें उनमें से प्रत्येक की ओर कुछ झुकाव है : और यह झुकाव पूर्णतः निराधार नहीं होगा। क्योंकि हम किसी भी ऐसे प्रकार पर यहाँ ध्यान नहीं देंगे जिसमें बहुत अधिक सत्य न हो। जब हम अपनी समीक्षा समाप्त कर लेंगे, तो हमें इस प्रश्न का उत्तर देना होगा—और हम उत्तर देने का प्रयत्न करेंगे—कि इन विभिन्न भाषिक सत्तों को किसी एक सगतिपूर्ण दर्शन में कैसे समायोजित किया जा सकता है।

अध्याय २

दर्शन का भौतिक रूप : अध्यात्मवाद

(११) ऐसा कोई युग नहीं था जब उस विश्व के विषयमें जिस में हम रहते हैं विश्वासों के पुंज के रूप में कोई दर्शन न रहा हो। इन विश्वासों का परीक्षण अपेक्षाकृत प्रागुनिक है, जो संभवतया केवल दो या तीन हजार वर्ष पुराना ही है।

पहले के लम्बे और बाध्यात्मक काल में, जिसमें दर्शन की समालोचना नहीं हुई थी, बहुत कुछ ऐसा है जिस पर हमें ध्यान देना चाहिए। क्या आपको ऐसा प्रतीत होता है कि हम कभी भी प्रादिम दृष्टिकोणों से दूर हुए हैं, या हम उनसे होना चाहिए? जो व्यक्ति हाँ में उत्तर देता है उसे यह सोचने के लिये तैयार रहना चाहिए कि किसी महत्त्वपूर्ण प्रश्न पर मनुष्य का सामान्य विश्वास पूर्णतः गलत हो सकता है। जहाँ तक मेरा प्रश्न है, मैं इस पर विश्वास नहीं कर सकता। ऐसी प्रवृत्तियों में मुझे ऐसा लगता है कि भ्रान्ति केवल परिधि का नाश करती है, किन्तु केन्द्र ज्यों का त्यों बना रहता है। इन युगों में अपनी मानसिक प्रक्रियाएँ तो उन्नत हुई हैं, किन्तु हमने उन्हें विपरीत दिशा नहीं दी है और इस उन्नति के लिए भी कुछ कीमत चुकानी पड़ी है। कुछ जगत्तियों की स्मृति प्रवृत्तियों की शक्ति के लिए हम क्या देंगे? हमने ध्यान की स्वेच्छित एकाग्रता की शक्ति का विकास किया जो पहले के मनुष्य को अज्ञात थी और जगत् के बारे में हमारी जो सामान्य प्रतीति है उसमें हमने उस संतुलन को खोया है जो उसके लिये नैसर्गिक था। कभी कभी हम अपनी कृत्रिमता का परित्याग करके सत्कार को प्रादिम मनुष्य के सरल दृष्टिकोण से देखना चाहते हैं। [ऐसा समझा जाता है कि] विश्लेषण के महत्त्वपूर्ण अर्थ में दार्शनिक लोग इस खोज में लगे हुए हैं कि उस सबके अनिश्चित जो हमारा अज्ञित ज्ञान उस पर आरोपित करता है वह क्या है जो हम अनुभव में 'प्रदत्त' होता है। यह ठीक उसी प्रकार का प्रयत्न होगा जैसा प्राधा घण्टा 'दरिदाई घोंडे' शब्द के बारे में एक बार भी सोचें बिना आप व्यतीत करने में करें। दृष्टिकोण की शुद्ध ताजगी के लिए हमें वस्तुओं की परीक्षा प्रादिम मनुष्य की दृष्टि से देखना होगा। निस्सन्देह हम लोग जगत् को युक्तियुक्त रूप से आंकने के लिए उस प्रादिम मनुष्य की अपेक्षा बहुत अधिक अन्वेषी स्थिति में हैं। मैं केवल यह कह रहा हूँ कि शायद वह पूर्ण रूप से गलत नहीं था और इसका अर्थ यह होगा कि हम लोग भी पूर्ण रूप से सब तक सही नहीं होंगे जब तक कि हमारे और उसके बीच कुछ समान न हो। उसके विचार सर्वदा स्फूर्तिदायक होंगे और इसलिये वे हमेशा हमारे सम्मान के पात्र होंगे।

(१२) दर्शन का प्राद्यरूप अर्थ में निहित था, अर्थात् उसमें जिसे हम अर्थ (रिलीजन)

कहते हैं। परन्तु उन युगों में जबकि विवेचन नहीं किया जाता था, धर्म उस रूप में एक विशिष्ट दृष्टिकोण या जीवनधर्म नहीं था जैसा यह हमारे समय में है जिसे किसी समुदाय के कुछ सदस्य धर्मीय करते हैं और दूसरे नहीं। यह सामूहिक जीवन का एक सामान्य धर्म था। परंतु हम कह सकते हैं कि धर्म, जीवन का दैविक शक्तियों की ओर स्वाभाविक निर्देश है : उस धर्म के विश्वास की ओर जिसके अनुसार वे शक्तियाँ ग्रहण होने पर भी निस्सन्देह रूप में हैं। वे धर्मों के दृश्य कार्यों के कारण हैं और उन्हें सामान्य व्यावहारिक ज्ञान का धर्म माना जाता है।

धर्म का सबसे अधिक स्पष्ट भाग, जीवन का इन शक्तियों की ओर व्यावहारिक निर्देश है, जो कर्मकाण्ड और आचार में प्रकट होता है। अर्द्ध भाग्य के लिए वैज्ञानिक प्रणाली के साथ-साथ जादू को भी प्रणाली के रूप में ग्रहण किया गया है। जीवन के सबूतों से धर्मों को सुरक्षित रखने के लिए प्रार्थना इन शक्तियों के प्रति सीधे-समझौते के रूप में प्रयत्न उनकी परमशक्ति के एक धर्म को स्वयं के लिए प्राप्त करने में निवेदन है। सत्ता की सकटावस्था—सकट के भ्रमों—पर विशेष यत्न-तन्त्र और भाङ्ग-फूँक जैसे तरीके ग्रहण किये जाते हैं। मृत्यु, विवाह, जन्म, राजतिलक, विजय एवं सार्वजनिक-प्रामाणिक के भ्रमों पर महान् उत्सव किये जाते हैं। ये निष्ठा के किसी ऐसे विषय के प्रति श्रद्धाभाव जगाकर समुदायों को नजदीक लाते हैं, जो शासक और कानून दोनों का आधार होता है, दोनों की शक्ति को उत्प्रेरित करता है और सामाजिक-सबद्धता के प्रारम्भिक प्रयासों में सहायता करता है।

धर्म के इस व्यावहारिक और प्रकट पक्ष में जीवन के, इन शक्तियों से सँद्धान्तिक सम्बन्ध की बात निहित होती है, जिसे किन्हीं विश्वासों की एक परम्परा के रूप में ले सकते हैं। विश्वास सम्बन्धी ये धारणाएँ वह दर्शन हैं जिसका धर्म आचार-सहिता और कर्मकाण्ड [धार्मिक कृत्यों] में प्रस्तुत होता है। प्राचीन धार्मिक विश्वासों (श्रीइस) को व्यक्त सूत्रों के रूप में यदा-कदा ही प्रस्तुत किया गया है, उन्हें मिथक एवं कविता में या अधिक मूक रूप से केवल पारम्परिक प्रथाओं में अभिव्यक्त किया जा सकता है। जो भी हो, धर्मों हम इन्हीं विचारों से सम्बन्धित हैं। यही उस पृष्ठभूमि का निर्माण करते हैं जिसमें समस्त मानवीय दार्शनिक चिन्तन-विचार होता है।

(१३) इन विचारों के—लोकोत्तर क्षेत्र के विचार जिसमें प्रतिमानवीय शक्तियों का निवास है यथा प्रेतान्माएँ, आत्माएँ, देवात्माएँ जो दृश्य-जगत् से भिन्न होने पर भी उससे सक्रिय रूप से सम्बन्धित हैं—सामान्य रूप से प्रत्येक व्यक्ति परिचित है।

प्राग् समय कल्पनाओं की सभी कथाओं, प्राचीन काल के बहुदेववाद यत्र-तत्र एकदेववाद का उद्भव, महान् जातीय धर्मों का विकास और आज के सार्वजनीन धर्म, लोकोत्तर जगत् की विविध कार्णिक ऐसी धारणाओं की हम ध्वहेलना करेंगे जो विभिन्न धर्मों एवं धर्मों के विभिन्न स्तरों में भेद दर्शाती हैं। इस दार्शनिक वैविध्य में समान बातें क्या हैं, इसे बताने के लिए एक प्रकार के असाधारण कौशल की आवश्यकता होगी, फिर भी समानताएँ तो हैं ही। यदि इनके सक्षिप्तकरण का निम्नलिखित प्रयास किया जाय तो ?

इन्द्रियों के द्वारा प्रकट इस जगत् से भिन्न एक और भी जगत् है।

यह दूसरा जगत् किसी तरह से हमारे साधारण प्रत्यक्षों से गुप्त रहता है; और फिर भी यह प्रकृति में अविच्छिन्न है और यदि किसी को सही मार्ग का पता हो तो वह दोनों दिशाओं से इसमें आसानी से पहुँच सकता है;

यह उन देवी शक्तियों अथवा सत्ताओं का निवास है, जो यह सदैव जानती हैं कि हम तक कैसे पहुँचा जा सकता है, किन्तु हमें यह इतना स्पष्ट नहीं होता कि हम उन तक कैसे पहुँचें; यह 'देवी' शब्द शक्ति (या यथायं) और महत्त्व में उत्कृष्टता का संकेत करता है; इस दूसरे शाश्वत जगत् से व्युत्पन्न तथा इस पर निरन्तर आश्रित और उमकी और आज्ञा पालन एवं धाराधना की वृत्ति रखने के लिए बाध्य मानवीय जगत् सदैव रहेगा ऐसा नहीं कहा जा सकता;

जीने के ऐसे तरीके हैं जो देवी शक्तियों से सामञ्जस्य रखते हैं, और अन्य तरीके हैं जो पूर्णतः असामञ्जस्य रखते हैं, इन तरीकों को जाना जा सकता है; मरने पर मनुष्यों की आत्माएँ अथवा उनमें से कुछ की आत्माएँ, इस अन्य जगत् में पहुँच जाती हैं।

इस आद्य दर्शन को जो विकसित धर्म में परमात्मा (ईश्वर) तथा अमरता के विचारों के चारों ओर केन्द्रित हो जाता है, हम अध्यात्मवाद कहेंगे।

(१४) यह कोई नहीं जानता कि ये विचार आरम्भ में (मूल रूप में) कैसे उत्पन्न हुए : और एक दृष्टिकोण से यह प्रश्न निरर्थक है। इस विषय में चिन्तन की स्वतन्त्र गतिविधि को अवरोध करने (रोकने) के लिए ऐतिहासिक रूप से स्पष्टतः कुछ भी नहीं है और चिन्तन ने अपनी स्वतन्त्रता का पूरा लाभ उठाया है। इस प्रश्न पर ध्यान देने से पूर्व प्रायः कोई भी, धर्म के आरम्भ के बारे में व्याख्या कर सकता है। किन्तु धार्मिक विचारों (प्रत्यक्षों) के मूल के बारे में कतिपय न्यूनताधिक उपयुक्त धारणाओं को प्राप्त करने का प्रयत्न किया जाय, इसके कुछ विशिष्ट कारण हैं, अर्थात् ये विचार स्वयं ही दुर्ग्राह्य हैं, वे शब्द जिनका हम प्रयोग करते हैं, इस जगत् के हमारे अनुभव से लिए जाते हैं और इस 'अन्य' जगत् पर ठीक-ठीक प्रयुक्त नहीं होते, इनके अर्थ को जानने का सर्वोत्तम मकेन, यदि हम उसे प्राप्त कर सकें तो, अनुभव का वह सम्बन्ध होगा जिसमें वे उत्पन्न हुए थे।

इन आरम्भ-बिन्दुओं के बारे में जिन अनेकों सिद्धान्तों को माना जाता रहा है और माना जाता है वे भुके इस बात का संकेत करते हैं कि उनका कोई एक स्रोत नहीं है, अपितु अनेकों मूल कारण हैं, जिनका हम चिन्तनात्मक, भावात्मक और नीतिपरक नामों से उल्लेख कर सकते हैं।

(१५) चिन्तनात्मक मूल : इससे अधिक और कुछ निश्चित नहीं है कि धार्मिक विचार मूल 'कार्य-कारण के सिद्धान्त' के रूप में उदित नहीं होते (जैसा कि किसी असावधानी के क्षण में हरबर्ट स्पेन्सर ने सुझाया है) : हम आदिमकालीन मनुष्य को इन रूप में चित्रित नहीं कर सकते कि वह ध्यान लगाकर बैठा है और इस बात पर सोच रहा

है कि यह स्वयं और प्रकृतिजगत् वहाँ में उद्भूत हुये । आपातत आश्रय इतने व्यापक रूप में प्रकट नहीं हुआ अपितु वह पहले, शक्ति के उन निरुद्ध के प्रदर्शनो के अवसर पर आरम्भ होना है जो अनुश्रुता अथवा आकाशा को उत्पन्न [उद्दीप्त] करते हैं ।

फिर भी जब तक मानवीय प्राणी रहा है तब तक वैचारिक जिज्ञासा की मुक्त प्रीति भी होती रही है । मन प्राकृतिक घटनाओं के साथ दौड़न और अनुसरणीय कारणता के किनारे पहुँचने की ओर प्रवृत्त होता है और तब जो अप्रत्यक्ष होता है उसमें कुलाच भरता है । प्रहो की परिश्रमा का रहस्य और दुनस्पति के सामयिक रूप में शेष होने पर उसकी समतकारी उत्पत्ति ने कुछ ही जातियों को जिज्ञासा से अछूना छोड़ा है ।

ऐसा माना गया है कि स्वप्नों तथा विभ्रमों^१ से किसी ऐसी दूसरे जगत् की प्रतीति के विषय में कुछ बोध होता है जिगमे आत्माएं^१ मृत्यु के बाद जीवित रह सकती हैं और प्रसाधारण शक्ति का उपभोग कर सकती हैं । शायद कुछ ही बोध होता है । किन्तु सभी देवी शक्तियों के बारे में प्रादिम मनुष्य ने और उससे भी कम बाद में माने वाले मनुष्य ने बल्यना नहीं की थी, चाहे उन्होंने कितनी ही चित्रात्मक भाषा का प्रयोग क्यों न किया हो । मन, वाकोन्दा प्रादि एक अव्यक्त शक्ति के नाम हैं, वे किसी अर्ध-मानवीय (मानुषिक) आकार के लिए नहीं हैं, जैसे कि किसी स्वप्न में प्रस्तुत हो सकते हैं । प्रादिम मनुष्य के देयता उसके जाग्रत और स्वप्न दोनों अवस्थाओं की शक्ति होते हैं । ऐसा सम्भव हो सकता है कि देवी शक्ति के कतिपय विचार गहन-नामाजिक अनुभव से प्राप्त हुए हों, क्योंकि मानव समूह की चेतना किसी अवसर पर अपने सदस्यों को प्रेरित तथा अधिशासित करती है और उन्हें उनके सामान्य अस्तित्व से बहुत ऊँचा उठा देती है ।

परन्तु इस विचार का विम्ब-विधान उस दृष्ट विश्वास से कम महत्त्वपूर्ण है जो वह व्यक्त करता है और जो समय के साथ अधिक दृढ होता जाता है । जिस प्रकार जगत् की अनेकों वस्तुएँ, बातें और घटनाएँ जो स्वतः घटित नहीं हो सकती, अपितु वे किसी सृष्टा की ओर संबन्धित होती हैं, इसी प्रकार स्वयं जगत् और इसमें हमारी उपस्थिति मजन अथवा उत्तर-दायित्व की समस्या को उत्पन्न करते हैं जिसकी मानवीय चिन्तन अवहेलना नहीं कर सकता । बुद्धि का ऐसा आग्रह प्रतीत होता है कि जगत् का या तो कोई एक सृष्टा होना चाहिए अथवा अनेक सहयोगी सृष्टा होने चाहिए ।

(१६) भावात्मक मूल—देवी सत्ता एक शक्ति है और इस रूप में वह एक तथ्य है, परन्तु वह तथ्य से सर्वदा अधिक अर्थात् एक गुण होती है । इसे 'पवित्र' अथवा 'पावन' माना जाता है । इस प्रकार के विचार हमारे चिन्तन की शान्त अवस्थाओं के नहीं अपितु भावना के फल हैं ।

अतः यह पुराना सिद्धान्त कि 'देवताओं की सृष्टि भय ने की' ऐसे किसी भी अन्य सिद्धान्त से अपेक्षाकृत अधिक उपयुक्त है जो शुद्ध चिन्तन पर आधारित हो । परन्तु इससे सबद्ध सबेग कटाचित ही भय का रहा हो, क्योंकि, इस बात के प्रमाण मिलने पर भी, कि आरम्भ में [हमें] प्रेतात्माओं का भय रहा है, धर्म की आदिम भाषा अनुश्रुता एवं आश्रय की पदावलियों पर आधारित है देवी सत्ता सूर्य अथवा अग्नि की भाँति 'श्रेष्ठ' अथवा

'दुःखनिर्मान' और आभायुक्त (दीप्त) है। स्पष्टतया धर्म में कुछ ऐसा है (जैसे भूतो का भय) जिसने आरम्भ के मनुष्य को जगत् में उससे अधिक भीरु बना दिया जितना वह इसके बिना होता। उतने ही स्पष्ट रूप में धर्म में और कुछ भी है (जैसे—सरक्षक आरमाएँ, टोटम [गण विह्वल] जड़ वस्तु पूजा^२) जिसने उसे अपेक्षाकृत अधिक विश्वास प्रदान किया है, उसकी तुलना में जितना उसमें उसके बिना होता। तो, यहाँ मान्यता यह है कि धर्म किसी मावात्मक अनुभव की वजह से है जिसमें मनुष्य यह देख लेता प्रतीत होता है कि वे शक्तियाँ जो प्रकृति के आवरण के पीछे वास्तव में वस्तुओं को नियन्त्रित कर रही थी, और जिनकी विनाशिता एव रहस्यमय स्वभाव के परिणामस्वरूप हमें भयभीत होना चाहिए, वस्तुतः अनुकूल अथवा भागलिक हैं।

अब, आदिम मनुष्य की ऐसी कोई भी धारणा कम से कम ध्यान देने योग्य तो है ही। क्योंकि हमारी अपेक्षा उसके पास जगत् को अनुकूल मानने का बहुत कम कारण था। उसके पास मृत्यु रोग अथवा दुःख से बचने के बहुत कम उपाय थे उसके पास शायद, जीने के साधन भी बहुत कम थे, मात्र अस्तित्व के लिए उसका सघर्ष निरन्तर जारी था, और भौतिक प्रकृति बहुधा उसको मिटा देने की चुनौती देती रहती थी। फिर भी उसके पास धर्म था जो बहुत बड़े अर्थ में प्रकृति के उस दावे के विरुद्ध एक व्यवस्थित चुनौती का रूप रखता था, जिसमें वह स्वयं को मनुष्य की स्वामिनी मानती थी। आरम्भिक धर्म की, यदि सब धर्मों की नहीं तो, एक महान् रीति मृतको को रखने की रीति थी। और वह रीति उस प्रत्यक्षगत स्पष्ट तथ्य की सत्यागत अस्वीकृति थी कि प्रकृति की विजय हो गई है। लगभग सभी जगह, बहुधा भारी भौतिक बलि दे के, दूधरे लोको में गमन करने वाली जीवार्त्मा के लिए जो मृत्यु के बाद भी बची रहती है, कुछ प्रबन्ध किया जाता है। [उत्तरजीविता मरणोपरान्त आत्मा की सत्ता] में विश्वास की आप व्याख्या कैसे करते हैं? क्या यह हमारी उस प्रवृत्ति का परिणाम है जिसकी वजह से हम जिसमें विश्वास करना चाहते हैं उसे सत्य मान लेते हैं? यदि ऐसा है तो यह विलास मर्हंगा है। अथवा यह ध्यान में रखते हुए कि अनुभूति के सबट अत्यन्त गहन मानसिक क्रिया के क्षण भी हैं, क्या यह वस्तुओं के वस्तुनिष्ठ विस्तार में उस समय किसी परिवर्तन का परिणाम है (घृणा की अनुभूति से अनुकूलता रखत हुए) जब दारुण दुःख अथवा आक्रोश के प्रभाव के अन्तर्गत अधिक कुशाग्र सूक्ष्म रचन वाले व्यक्ति यह देखते हैं कि प्रकृति विश्व का केवल एक अंग है और उसके कठोर आवरण के पीछे एक कृपालु सत्ता है?

दोनों ही स्थितियों में धार्मिक विचार का धर्म्य इस बात का बोध अथवा प्रकाशन है कि वस्तुओं को देखने का एव ऐसा भी तरीका है जो अत्यन्त बुरे अनुभवों के विषय में भी हमारी दृष्टि को मोड़ देता है यदि हम एक ऐसी अलौकिक शक्ति सत्ता को लें जिसमें वर्तमान जीवन की अपूर्णता पूर्ण हो जाती है और हमारे गहनतम मूल्यों का सरक्षण भी हो जाता है।

(१७) नैतिक मूल—मित्रता अथवा सम्व मित्रता देवताओं के देवी गुण का केवल एक अंग है, दूसरा अंग नैतिक आवश्यकता के स्रोत के रूप में उनकी कठोरता है। यह

विचार जिस सन्दर्भ में उठता है वह यह परिस्थिति हो सकती है कि मनुष्य को अपना जीवन ऐसे प्रतिबन्धों एवं निषेधों के दौर में होकर गुजारना पड़ता है जो उसकी स्वाभाविक प्रवृत्ति की स्वतन्त्र क्रिया को सीमित कर देते हैं। नैसर्गिक युयुस्ता, लोभ और काम प्रवृत्ति के कुछ दमन के बिना किसी भी तरह का सामाजिक जीवन सम्भव नहीं है और इस बात में कोई संदेह नहीं है कि यह विश्वास कि देवता लोग 'तू यह नहीं करेगा' जैसे आदेशों के साथ इन मांगों के पक्ष में हैं क्योंकि आत्म-नियन्त्रण ने सामाजिक विकास के आरम्भिक चरणों में बहुत योगदान किया है। परन्तु यह कैसे हुआ कि देवता उस ओर थे अथवा इस विषय के सम्बन्ध में किंचित भी चिन्तित थे।

इस सम्बन्ध में दो मत हैं। कुछ लोग मानते हैं कि यह सम्बन्ध मनुष्यद्वारा था। आरम्भ में नेताओं अथवा शासकों का जिन पर यह उत्तरदायित्व था कि वे नियमों का पालन करवाएँ प्रलौकिक सत्ता की पूर्व स्थापित प्रतिष्ठा के प्रति अपील करने का कोई हतु रहा होगा। नियम की अत्यन्त प्राचीन संहिताएँ वास्तव में इस परिवर्ष के साथ आरम्भ होती हैं कि 'प्रभु ने ऐसा कहा': इसी अपने सोशियल कान्ट्रेबूट³ में इस बात की ओर संकेत करता है कि किसी महान् विधायक को कितने गहन रूप से इस प्रकार के आधार की आवश्यकता है— शुद्ध प्रजातन्त्र के इस समर्थक वा कहना था कि 'मनुष्यों को कानून प्रदान करने के लिए देवताओं की आवश्यकता है।' दूसरा मत यह है कि प्रत्येक व्यक्ति न्यूनाधिक अस्पष्ट रूप से यह अनुभव करता है कि आत्म नियन्त्रण के लिए आदेश उसके अपने विकास की दिशा में [अप्रसर होना] है, और यह तब भी होगा जबकि कोई भी कृत्रिम सामाजिक आवश्यकता नहीं होगी। चाहे विधायक हो या न हो व्यक्तिगत स्नेह में कुछ ऐसा है जो स्वभावतः स्वाधंपरता और विषयासक्ति को सीमित कर देता है। आत्म नियन्त्रण की जो यह धारणा है कि उसे स्नेह के सीमित वृत्त के परे समाज के सभी सदस्यों, अथवा सभी मनुष्यों के हित में भी प्रयुक्त होना चाहिए, उस समय हमारे ध्यान में आती है जब हम लौकिक एवं प्रलौकिक सभी वस्तुओं को व्यापक रूप में देखने का प्रयास करते हैं। मेरी दृष्टि में बेबल बाद का मत ही अधिक युक्तियुक्त है। जब तक लोग इस बात के प्रति संवेदनशील नहीं होते कि जगद् की सनातन गति में कुछ ऐसा था जो उन्हें शालीनता और अपन पडोसियों के प्रति सम्मान की भावना में प्रेरित करता है, तब तक इस राजनैतिक घोषणा को कि "प्रभु ने ऐसा कहा है" शरीरता से नहीं लिया गया होता। प्रत्येक मनुष्य में उत्तरदायित्व का एक स्पष्ट घोष होता है जिसका निर्देश बाह्योन्मुख होता है, और यह नैसर्गिक रूप से उसकी दैविक सत्ता की धारणाओं से यदि उसमें वे विद्यमान हैं तो, सम्बन्धित है, अथवा यह हो सकता है कि उत्तरदायित्व का बोध इतना प्रबल हो कि वह ऐसी धारणाओं को उत्पन्न कर दे। यह 'पवित्र' [सत्ता] ऐसी है जो हमसे दूर है, जो यथायं है और हम उसके सम्मुख विनम्र होने के लिए बाध्य हैं, और यह परचात्ताप के लिए आवश्यक है। निश्चय ही जो लोग यह समझते हैं कि इन आधारभूत नियमों का लोग पालन नहीं करेंगे यदि धर्म का राजनैतिक रूप में उपयोग न किया जाय, मानवीय स्वभाव के कुछ स्पष्टतम तथ्यों के प्रति असंवेदनशील होते हैं।

(१८) इस प्रकार धार्मिक विचारों के मूल धर्मों होते हैं और ये विचार स्वयं भी धर्मों होते हैं केवल बहुत लम्बे और कष्टमय सघर्ष के पश्चात् ही वे व्यवस्थित पन्थों के रूप में प्रकट होते हैं। आरम्भ में धर्म बिना अधिक विवेक के जीवन के समस्त उदात्त एवं उत्तम धर्मों को अलौकिक के एक अस्पर्श धर्म में समाविष्ट कर लेता है और उसका रीतिपरक उत्साह या तो उच्च कलात्मक एवं नैतिक उपलब्धियों की दिशा में अर्थात् नृत्य, नाटक, वास्तुकला के विकास में अथवा उच्च शिक्षित प्रतिक्रमण, नशे, युद्धोन्मत्तता, कट्टरवादिता एवं मानवीय शक्ति के सामान्य हास की दिशा में व्यक्त होता है।

धर्म का सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण देवताओं के जगत् के एकीकरण की दिशा में प्रसरण होता है, और सृष्टि, चमत्कार, देवी विधान की धारणाओं के अन्तर्गत ईश्वर एवं जगत् के सम्बन्धों को ग्रहण करता है। चमत्कार जो कि देवी सत्ता का प्राकृतिक मामलों में समय-समय पर हस्तक्षेप है, स्वयं को देवी विधाता की धारणा में परिणामाप्त करने की ओर उन्मुख होता प्रतीत होता है, क्योंकि जब ईश्वर ही सब कुछ करता है तो कुछ भी विशिष्ट अलौकिक दिखलाई नहीं देता। आरम्भिक अवस्थाओं में धर्मों में देवी धर्म स्थानीय होता है, परन्तु ऐसी असंख्य शक्तियाँ होती हैं और इसलिए प्रत्येक कार्य किसी न किसी शक्ति के द्वारा किया हुआ माना जा सकता है। अत्यन्त विकसित धर्मों में भी इस सार्वभौम देवी धर्म की धारणा तो बनी रहती है किन्तु तब भी एक ईश्वर ही सबकुछ होता है। उसका धर्म चमत्कारपूर्ण तो होता है, किन्तु रहस्यपूर्ण ढंग से मूक एवं अप्रत्यक्ष होता है।

चमत्कार और देवी विधान की इन धारणाओं में ही, अध्यात्मवाद को सर्वप्रथम व्यवस्थित विज्ञान की ओर उन्मुख प्रथम प्रयासों से प्रतिकूल विरोध का सामना करना पड़ता है।

(१९) धर्मों की सैद्धान्तिक हानियों से पूर्व उसकी व्यावहारिक हानियों को महसूस किया गया, क्योंकि जब विज्ञान अपनी अपेक्षाकृत अरिपक्व अवस्थाओं में था, वह भौतिक तथ्यों का केवल घटना स्थलीय सम्बन्धी था, और बिना किसी अशान्ति के अलौकिक हस्तक्षेप के साथ रह सकता था। धर्मों के प्रबन्ध करने में हुई महत् हानियाँ, विशाल मन्दिरों और पुजारियों के खर्च के लिए सामान्य सामाजिक पूँजी में से धन लिया जाना, लड़ाई आरम्भ करने या जहाज को खेने से पूर्व अनुकूल मुहूर्त की प्रतीक्षा में स्पष्ट अवसर को छोड़ देने से होने वाली हानियाँ, धर्म के कारण होने वाली इस प्रकार की व्यावहारिक अव्ययता को लोगों ने बहुत पहले ही महसूस कर लिया था। इस जगत् से हटाकर किसी दूसरे जगत् से मानवीय लगाव को जोड़ना, अदृश्य के व्यर्थ ध्यान में चिन्ता का अग्रव्यय जैसी अधिक सूक्ष्म हानियाँ प्राचीन भूम्यताओं को कम महत्त्वपूर्ण प्रतीत हुईं।

परन्तु विज्ञान की जब व्यवस्थित उन्नति हुई, जैसा यूनान में हुआ, तो इसका अध्यात्मवाद की सैद्धान्तिक संरचना से विरोध अवश्यभावी था। प्राकृतिक नियम का विचार और चमत्कार सहज ही साथ नहीं रह सकते थे। स्वास्थ्य विज्ञान और औषध के द्वारा रोग के निदान का सघर्ष मन्त्र-सन्त्र और जादू टाने द्वारा रोग के निदान से होना ही चाहिए। शायद

हिण्डोब्रिटीज ने ही, जो कि पाश्चात्य औपघ-विज्ञान का जनक था, इस सघर्ष की सबसे पहले घोषणा की थी। ४०० ई० पूर्व के अपने एक ग्रन्थ में, एपिलैप्सि (मिरगी) * जो उस समय सामान्यतः पवित्र रोग कहा जाता था—के विषय में विचार करते हुए वह कहता है—

“वह पवित्र कहलाने वाला रोग, मुझे अन्य रोगों से अधिक देवी प्रतीत नहीं होता, अन्य रोगों की भाँति ही इसकी भी एक भौतिक प्रकृति (फाइमि) है। * मनुष्य अपने अज्ञान और आश्चर्य के वशीभूत होकर इसके मूल को देवी मान लेते हैं, क्योंकि यह एक विशिष्ट अवस्था होती है और उसे सहज ही नहीं समझा जाता। इस पर भी इसे यदि केवल इसलिए देवी मान लिया जाय कि वह अद्भुत है, तो एक नहीं अनेक पवित्र रोगों को मानना पड़ेगा। मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि वे लोग जो इन अवस्थाओं के लिए देवताओं की ओर सकेत करते हैं कतिपय उन नीम हकीमों के समान हैं जो अत्यधिक धार्मिक होने का और उसे जानने का दावा करते हैं जो अन्यो के लिए चुपा हुआ है।” *

यूनानी विचार में यह सघर्ष पूर्णतया व्यक्त नहीं हुआ था और जिसे हम आधुनिक युग कहते हैं उसके आरम्भ में ही यह पुनरुज्जीवन हो गया और इसे अन्त तक लड़ा गया। सो वपों की छोटी सी ग्रवधि कॉपरनिकस (१४७३-१५४३) से गैलिलियो (१५६४-१६४२) तक में उस कार्य को सिद्धान्त पुरा कर लिया गया जिसने भौतिक विज्ञान को स्वायत्तता प्रदान की।

(२०) परन्तु यह कौनसा सघर्ष है? क्या यह विज्ञान का धर्म के साथ सघर्ष है? नहीं, क्योंकि धर्म तो जीवन पद्धति है, सिद्धान्त नहीं। क्या विज्ञान का ईश्वर विज्ञान के साथ सघर्ष है? किसी हद तक, यद्यपि विज्ञान और ईश्वर विज्ञान दोनों ही एक दूसरे की पूर्ण सीमा में कहीं भी एक दूसरे से सम्बन्धित नहीं होते। क्या यह विज्ञान का ग्रन्थ विश्वास के साथ [सघर्ष] है? हाँ। परन्तु मान लीजिए हम घोषणा कर दें जैसा कि मैं सोचता हूँ हम कर देनी चाहिए, कि ऐसी किसी भी प्रतियोगिता (सघर्ष) में विज्ञान को वह सब कुछ दे दिया जाना चाहिए जिसके लिए वह दावा करता है, तो क्या अर्ध्यात्मवाद की सिद्धान्तिक संरचना में भी कुछ शेष रहता है?

मुकरात ने, जो यूनानी तर्क के मध्य जीवित रहा, सोचा कि कुछ बचा रहता है। उसके अनुसार जीवन के त्रियाकलाप का संचालन तीन निर्देशक तत्वों द्वारा होता था : साधारण तकनीक का विज्ञान द्वारा, नैतिक सिद्धान्तों का बुद्धिवादी दर्शन द्वारा और अपेक्षाशून्य महान् निर्णयों का देवी प्रबोधको एवं प्राणपुष्पों द्वारा। क्योंकि जैसा कि उसने कहा था ‘देवताओं ने धारणिक महत्त्वपूर्ण घटनाओं को स्वयं के लिए धारणित कर रखा था।’ ** अत्यधिक सख्या में ग्रन्थों ने इस बात पर विचार किया है कि विज्ञान ने देवी शक्तियों की ओर जीवन

* सार्स, रिचोडन एण्ड रिचिन्गे [विज्ञान, धर्म तथा वास्तविकता] (सम्पादक—जे नीबहैम पृ ६२ और आगे) में सार्सिंगर द्वारा उद्धृत एवं अनूदित।

** जोनोफोन. मैमोरिबिलिया, कैसल द्वारा सम्पादित, पृष्ठ ११।

के निर्देश को निरर्थक बना दिया है, क्योंकि तयामयित प्रतीतिक जगत् का कोई अस्तित्व नहीं है। ये लोग प्रकृतिवादी होते हैं,* और इन लोगों की विश्व-दृष्टि दर्शन का वह प्रथम प्रकार है जिसकी हम विस्तार से परीक्षा करेंगे।

□ □ □

* इस बात पर निरन्तर बिना अधिक बल दिये यह नोट करना पर्याप्त होगा कि प्रत्येक प्रकृतिवादी 'प्रकृतिवादी' नहीं है और प्रत्येक 'प्रकृतिवादी' प्रकृतिवादी नहीं है।*

अध्याय ३

जगत् का प्रकृतिवादी दृष्टिकोण

(२१) दार्शनिक सन्दर्भ में 'प्रकृति' शब्द का अर्थ काफी व्यापक है। यह 'प्रकृति' केवल वन, पहाड़, वन्य-पशुओं की ही नहीं है। देश एवं काल के विशाल प्रसार में यह खगोल-विज्ञान की और अपने परमाणवीय एवं उप-परमाणवीय विशेषणों में यह भौतिकी एवं रसायनशास्त्र की प्रकृति भी है। इस परिप्रेक्ष्य में यह समभव है कि मानवीय जीवन लघु एवं अपेक्षित आकस्मिक प्रतीत हो, फिर भी 'प्रकृति' पद, जिस प्रकार यहाँ इसका प्रयोग हुआ है, मनुष्य की कृतियों एवं उसकी संस्कृति से विरोध नहीं रखता है—अपितु उसके अर्थ में ये सब भी उसके एक अविभाज्य सस्यान में सन्निविष्ट हैं। हम भौतिक एवं मानवीय प्रकृति में बहुधा जो भेद करते हैं उसका एक स्पष्ट व्यावहारिक मूल्य होने पर भी वह प्रकृति की उस अवधारणा का हनन करता है जिसका हम यहाँ निर्माण कर रहे हैं : क्योंकि 'प्रकृति' समस्त घटनाओं में सातत्य को, उनके एक दूसरे पर आश्रित होने को और घटनाओं के एक सस्यान से एक दूसरे के उद्भव एवं एक दूसरे में परिवर्तित हो जाने को उपलक्षित करती है। इस अर्थ में, प्रकृति, 'विश्व' अथवा 'जगत्' जैसे विषय को ही निदिष्ट करती है, परन्तु एक विशेष अर्थ में। यह वह नाम है जो हम विश्व को तब देते हैं जब हम इसे नियमितता के क्षेत्र के रूप में मानते हैं, यह जगत् जिसका एक स्वरूप (नेचर) अथवा फाइसिस^१ है, यह व्यवहार का एक ऐसा ढग है जिस पर हम भरोसा करना सीखते हैं। विशेषतया प्रकृति के इस अर्थ से यह बात सम्बन्धित है कि उसकी वृत्ति उत्पादनशील है इसकी व्यवस्थित प्रक्रियाओं का चाहे कोई भी रहस्य रहा हो, इसकी एक क्रिया के परिणाम स्वरूप जीवित प्राणी तथा अन्ततः हम स्वयं उत्पन्न हुए हैं। प्रकृति विशाल, पहेली रूप, कठोर, तथा दीखने में उदासीन है, वह जीवन के सम्मुख दुर्जेय कठिनाईयों प्रस्तुत करती हुई समय-समय पर बाहुल्य लिए हुए है, परन्तु कुछ भी हो इसने मानवीय अस्तित्व को और शनं शनं: विकासशील मानवीय प्रणाली को सभव बना दिया है कठोर और वास्तविक अर्थ में प्रकृति मातृवत् रही है। प्रकृति हमारे लिये स्थायी पहेली है, हमारे लिये स्थायी धापा (धरोप) है, हमारा स्थायी भण्डार है, प्रकृति हमारा जन्मस्थान है, हमारा घर है, हमारा आरूपण है और शायद हमारी जाति की और उस समस्त जीवन की जिसे उसने उत्पन्न किया है शाश्वत कर है।

ये उन असह्य पक्षों में से कुछ हैं जिन्हें प्रकृति हमारे एवं हमारी रुचियों के सन्दर्भ में प्रस्तुत करती है। परन्तु स्वयं प्रकृति क्या है? अनगिनत वस्तुओं की बहुलता जो स्पष्टतया

घनवरत बदल रही है और अज्ञात दिक् मे चारो ओर छितरी हुई है। हम प्रकृति की कितनी ही दूर तक छानबीन क्यों न करें हम तब भी उमी दिक् मे होते हैं : और चाहे हम थंयव परिवर्तनों की शृंखला की कितनी ही अधिक खोजबीन क्यों न करें—पीछे की ओर भूतकाल मे और आगे की ओर भविष्य मे—हम फिर भी उमी काल-भ्रम मे होते हैं। शाब्दिक अर्थ मे, प्रकृति को हम एक ही देश एक काल की वस्तुओं एव घटनाओं की ऐसी समष्टि के रूप मे परिभाषित कर सकते हैं जो कार्यकारण सम्बन्ध के नियमों के एक संस्थान के अधीन है।

प्रकृतिवाद दर्शन का वह प्रकार है जो इस अर्थ मे प्रकृति को सम्पूर्ण यथार्थ [मत्] के रूप मे मानता है। प्रकृतिवाद प्रकृति से परे, प्रकृति के पीछे, प्रकृति के अतिरिक्त ऐसी किसी भी सत्ता को अस्वीकार करता है, जो अतौकिक अथवा अर्थ्य जगत् से सम्बन्धित हो, अथवा इस व्यवस्था मे किसी भी अन्य नयी शक्ति या अन्य नये उपादान का, नयी या पुरानी सृष्टि, स्वत स्फूर्त आरम्भ, शाब्दिक अर्थ मे संयोग का प्रच्छन्न एव अतधिनार प्रवेश हो। यदि जगत् म कोई ऐसी वस्तु है जिसकी प्रकृति स्वय की प्रकृति से अलग या दूर रखी की है—जो कार्य कारण के नियमों के अधीन नहीं है फिर चाहे वह मानवीय सत्त्व का स्वतंत्र निश्चय हो, चाहे सर्जनारम्भक कल्पना की उत्पत्ति हो यथा कविता, गीत या स्वय मानवीय बुद्धि हो,—प्रकृतिवाद उसको भी प्रकृति की योजना का एक अंग घोषित कर देता है : निपुण होना, कर्मात्मक होना और कृत्रिम होना मनुष्य की प्रकृति मे निहित है। और यदि आप पूछें कि स्वय प्रकृति को उत्पन्न करने वाला कौन है, तो उत्तर यह है कि—प्रकृति ही कारणों का एक समग्र तंत्र है, विश्व का प्रत्येक चरण अगले चरण की ओर अग्रसर है और उसकी व्याख्या भी करता है, अत अथ प्रकृति जैसी है उसकी पूर्ण व्याख्या उस प्रकृति से ही जाती है जैसी वह पहले थी। प्रकृति के बाहर प्रकृति के कारण को 'प्रथम कारण' अथवा 'परमात्मा' के रूप मे खोजना अर्थहीन है।

अन्तिम विश्लेषण मे, देश-कालावस्थित वस्तुओं की विभिन्न अवधारणाओं के अनुसार ही प्रकृतिवाद के भी विभिन्न प्रकार है। जैसा कि पहले समझा जाता था, यदि गतिशील पदार्थ को परमाणु माना जाय अर्थात् प्रत्येक घटना या वस्तु वस गतिशील पदार्थ हो तो, यह जडवाद है। यदि जड स्वय ऊर्जा का ही एक रूप हो और शेष अन्य प्रत्येक वस्तु को ऊर्जा के किसी न किसी रूप मे अन्तर्भूत किया जा सके तो यह ऊर्जावाद (इनरजिज्म) अथवा गत्यात्मवाद (डायनामिज्म) होगा। अन्तिम तत्त्व क्या है, इस सम्बन्ध मे यदि हम कोई निश्चय नहीं करना चाहे, अपितु इस बात पर बल दें कि वह प्रत्येक वस्तु जो यथार्थ [मत्] है, कार्य कारण व्यवस्था मे अन्य वस्तुओं से जुडी हुई है और इसीलिए किसी न किसी विध्यात्मक विज्ञान के अध्ययन के अन्तर्गत आ जाती है, तो यह ऐन्द्रिय प्रत्यक्षवाद (पॉजिटिविज्म) होगा।

इस प्रकार के सभी मतों के लिए कभी कभी 'जडवाद' सामान्य नाम के रूप मे प्रयुक्त किया जाता है और यह प्रकृतिवाद के समतुल्य होता है। इस मे, देश के अग्रप्रयक्ष माध्यम में जगत् को अन्तिम सत्ताओं की गतिविधि की शाश्वत परिवर्तनशीलता के द्वारा अनुभव के स्थूल रूप की व्याख्या निहित है। यह दृष्टि 'स्थूल' नहीं है किसी भी अवस्था मे ये अन्तिम

सत्ताएँ अचिन्त्य रूप से सूक्ष्म हैं। घपने तत्त्व में मृत्पिण्ड की अपेक्षा प्रकाश की रश्मियों के वे अधिक सूक्ष्म हैं। उनके अपरिमित रूप में सूक्ष्म स्पन्दनों के सम्बन्ध में गणितमूलक अन्वीक्षण सर्वदा प्रासंगिक होता है। क्योंकि कम से कम परम्परावादी चित्र में, प्रकृति की सुदृढतम दरारों में भी एक निर्दोष विधि सगतता होती है।

(२२) प्रकृतिवाद जिनका नियंत्रण करता है—प्रकृतिवाद का विशिष्ट बल किन्हीं बातों को अस्वीकार करने में है। धार्मिक सकल्पना के द्वारा ऐन्द्रिय अनुभव के क्षेत्र में जो बड़ा दृष्टा काल्पनिक भाग होता है वह सिद्धान्ततः ऐसे आकार में संकुचित हो जाता है जिसको मापा जा सकता है एवं जिसे नियन्त्रण में लाया जा सकता है और समग्र तत्त्वमीमासीय क्षितिज तत्काल सरल और सीमित हो जाता है।

'अन्य जगत्' के लुप्त हो जाने में यह निहित है कि कोई ईश्वर नहीं है (जब तक प्रकृति स्वयं, या मानवता ही आराधना का विषय न बन जाए)। जब तक स्वयं के जीवन और कार्यों के चिरस्थायी परिणामों, प्रयत्नवाद की (घरने वाली) पीढियाँ के द्वारा स्वयं की स्मृति को हृदय में संजोये रखने को एवं प्रकार की अग्रगता न मान लिया जाय तब तक न तो कोई अग्रगता होती है और न कोई मृत्योपरान्त जीवन। जिसे मनुष्य उन प्राकृतिक कारणों से प्राप्त करता है जिन्होंने उसे उत्पन्न किया है उससे अधिक उसमें कुछ नहीं है। यदि हमारा 'आत्मा' से तात्पर्य किसी ऐसी वस्तु से है जो मनुष्य में प्रकृति से भिन्न है, तो कोई आत्मा नहीं होती है।

क्योंकि ऐसा कुछ नहीं है जो प्रकृति की नियमित प्रक्रियाओं में हस्तक्षेप कर सके, इसलिए चमत्कार और देवी विद्यान वहिष्कृत हो जाते हैं और यदि प्रार्थना को रसात्मक, अनुशासनीय, अथवा चिकित्सा सम्बन्धी प्रभाव के लिए स्वीकार नहीं किया जाय तो वह भी एक अर्थहीन क्रिया हो जाती है।

'सकल्पेच्छा की स्वतन्त्रता' भी नहीं हो सकती, यदि हम किसी का तात्पर्य मनुष्य की उस सामर्थ्य से हो जिसके कारण वह हम रक्षा में हूँ रह पाता है जो उन कारणात्मक प्रक्रियाओं से नियत हुई है जो उस मनुष्य में भीतर बाहर सक्रिय रहती हैं। प्रकृतिवाद में (प्रकारतः) नियतिवाद अन्तर्निहित है। "मनुष्य के व्यवहार, तारा एवं परमाणुओं की गति को नियन्त्रित करने वाले नियम समान ही हैं।" भविष्य के बारे में सोचते हुए आपमें स्वतन्त्र सकल्प की अनुभूति होती है। आप कहते हैं, "मैं अभी तक निश्चय नहीं किया है कि मैं क्या करूँगा" सोच जगत् के साथ आपके परमाणुओं में यह निश्चय कर लिया है कि आप भी यही करेंगे जो आपको करना पड़ेगा।

यदि स्वतन्त्रता का यह अर्थ हो कि आप अपने चुनाव के अनुसार कार्य करें ना आप स्वतन्त्र हैं। परन्तु जैसाकि स्वप्नरूप में याद दिनाते हैं, आप मर्दब वही करत हैं जो आप करना चाहते हैं, आप उसके अतिरिक्त कुछ भी नहीं कर सकते। यही प्रकृति न हम जान लिया है : आप जो करना चाहते हैं यह वही है जो प्रकृति करवाना चाहती है। "आप जैसा चाहें वैसे कर सकते हैं परन्तु आप जो मन में आए वह नहीं चाह सकते।" आपकी इच्छा आप क्या अधिक पसन्द करते हैं ? वे माध्यम हैं जिनके द्वारा प्रकृति आपके व्यवहार में अपने सकल्प को नियान्वित करती है।

अन्त में एक बात और है : चेतन बुद्धि जगत् के मौलिक एवं स्थायी तथ्यों में से कोई एक नहीं है। मानव प्राणियों में जिस प्रकार की मानसिकता होती है वह वस्तुओं का ऐसा अस्थायी लक्षण होता है, जो निम्नतर प्राणियों से विवक्षित होता है और अन्ततः यह उन भौतिक वस्तुओं से उत्पन्न होता है जिन्हें पूर्ण रूप से अचेतन माना जाता है और जहाँ तक समझ में आता है, ऐसा लगता है कि बुद्धि पुन अचेतन में समा जायेगी। स्थायी सत्ताएँ न तो सोचती हैं और न योजना बनाती हैं, समग्र रूप में जगत् में न तो कोई कारण है और न ही कोई उद्देश्य।

(२३) प्रकृतिवाद एवं अनुभव—प्रकृतिवाद की ओर गहन झुकाव से कोई नहीं बच सकता। सत् को स्थूल रूप से इस प्रकार परिभाषित किया जा सकता है जिससे हमारे भ्रम दूर हो जायें। प्रकृति के मूलभूत तथ्य हमें यही करते रहते हैं, वे हमारी कल्पनाओं की प्रति का प्रतिकार करते हैं और हमारी व्यक्तित्व इच्छाओं द्वारा निमित्त गद्दी को घराशाही करते हैं। सतुलन एवं भ्रम निवारण के कार्य को वे उस समय अत्युत्तम ढंग से करते हैं जब हम क्रियाशील होते हैं। हम मरुस्थल में निश्चय बँडे रह सकते हैं और उस अवस्था में हमारी भ्रमवृत्ता का कोई प्रतिकार संभव नहीं, किन्तु गति इस स्वप्न को नष्ट कर देती है। युगों की अवधि में मनुष्य अधिकाधिक उत्तमशील एवं गतिशील हुआ है और अब उसका अधिकांश चिन्तन भी उसके कार्यों से गहरा सम्बन्ध रखता है। हमारे व्यवसाय हमारे लिए, सत् के किसी पक्ष को सर्वथा परिभाषित कर देते हैं, हम यथार्थ उसको मानते हैं जिससे हम नित्य सम्बन्धित रहते हैं एवं जिससे सफलता पूर्वक व्यवहार कर सकते हैं और जिसे हम अपने सङ्कल्पों का उत्तर देने के लिए वाध्य कर सकते हैं। महाजन के लिए उसके बहीखाते के थोड़े प्राँकड ही यथार्थ का प्रतिनिधित्व करते हैं, कलाकार के लिए उसके रंग एवं सुन्दरता को वे वस्तुएँ जिन्हें वह उन रंगों से बना सकता है परन्तु एक ऐसा सर्व-जनीन व्यवसाय भी है—भौतिक वस्तुएँ, स्थान एवं गति, आहार एवं शारीरिक श्रम से सम्बन्धित व्यवसाय भी हमारा अधिकार—जिससे भाग्यवश कोई भी नहीं बच सकता। अतः उन विषयों को मनुष्यों के विशिष्ट वर्गों द्वारा ही नहीं अथवा मनुष्य जाति द्वारा भी यथार्थ माना जाता है जिनके चारों ओर आरम्भिक असफलताओं एवं सुधारों के पश्चात् हम अपनी सफल घादतों का निर्माण कर लेते हैं।

और फिर कोई भी हमें बात के निरन्तर स्मरण से बच नहीं सकता कि मनस् कितना कोमल है और यह भौतिक जगत् पर निरन्तर कितना निर्भर है। प्रकृति को कोई इस सीमा तक तो चुनौती दे सकता है कि वह अपने भोजन को दिन में तीन बार की प्रवेक्षा एक तक ही सीमित कर दे, परन्तु भोजन करे ही नहीं ऐसा नहीं हो सकता। अपनी निर्द्रा को तीन घण्टे तक तो सीमित कर सकता है परन्तु ऐसा नहीं हो सकता कि बिल्कुल ही नहीं सोये; वह दीर्घायु तो हो सकता है किन्तु मृत्यु से नहीं बच सकता। अधिकांशतः अपनी जनतान्त्रिकता के कारण भोजन सामाजिक अवसर बन जाते हैं, भोजन एक ऐसी आवश्यकता को अनिवार्य करना है जिसके सम्मुख सभी वर्गों को झुकना पड़ता है। इसके अतिरिक्त भोजन, तापक्रम शक्ति अथवा थकावट, अवस्था विशेष, स्वास्थ्य आदि के परिवर्तन

से मनस् की स्थिति पर प्रभाव पड़ता है। मनस शरीर के साथ विकसित होता है और वृद्धावस्था दोनों को जर्जर कर देती है, व्यक्तित्व के साथ हमारे सम्पर्क को मृत्यु समाप्त कर देती है और फिर हमारे पास इस बान का कोई सुनिश्चित साध्य नहीं रह जाता कि इसकी वही गति नहीं हुई है जो शरीर की होती है।

बाह्य जगत् में जो शक्तियाँ कार्य कर रही हैं उनमें यदि कोई देवता ही तो उसकी उपस्थिति को स्पष्ट करने वाले प्रभाव दुर्घाह्य होते हैं। जगत् पर शासन करने वाली शक्तियाँ व्यक्तिगत मानवीय रुचियों और समस्त मानव जाति की अशाओ के प्रति समान रूप से उदासीन प्रतीत होती हैं। यदि ऐसा कुछ है जो प्रकृति के कठोर नियमों को क्रूर अथवा लाभकारी होने से रोकता है तो जहाँ तक हम समझ सकते हैं, ऐसा मानवीय सत्त्व के कारण ही हो सकता है। विपत्ति को रोकने के लिए कोई भी देवी हस्तक्षेप नहीं होता।

तो हम स्वयं से प्रश्न करते हैं कि क्या हमारी इच्छाओं एवं कल्पनाओं के प्रतिरिक्त विश्व की तटस्थ बौद्धिक व्याख्या अवैयक्तिक, भौतिक नियम नहीं है और मनुष्य का बौद्धिक इतिहास इस ग्रह पर उसका दृश्यगत जीवन मात्र है—इसके अतिरिक्त कुछ नहीं। मानवीय जीवन उपमानवीय पंखी पर स्थित है और इस निर्वाक्य और मनसहीन विश्व के केन्द्र में अपनी गति के लिए एकाकी है। यदि हम भाग्यवानों में से हैं और यदि हम उन अनेकों को भूल सकते हैं जिनके लिए जीवन दुःख और हार ही लाता है तो जीवन का अपना औचित्य है। जैसे जैसे मानव-सम्पत्ता धीरे धीरे ऊपर उठनी है वैसे वैसे जीवन का अपना गौरव भी बढ़ता है। 'प्रकृति' में ऐसा कुछ नहीं होता जो रखने अथवा याद करने के योग्य हो यदि उसे कठिनाई के साथ जय किया गया हो। इस बात की पूरी सभावना है कि किसी दिन जीवन इस ग्रह से पूर्णतया लुप्त हो जाय और उसके समस्त अवशेष विश्व की चक्री में पुनः मय जाएँ। हमारा वर्तमान है, हमारे साथी हैं, श्रेयस् की बुद्धि एवं प्रगति को कम करने की हमें समान रूप में चिन्ता है; अन्त के घघकार को हम पहचानें परन्तु भूल जाएँ। प्रकृतिवाद हमारे निर्भ्रम का दर्शन है कदाचित् हमारी सयत परिपक्वता का भी।

(२४) प्रकृतिवाद एवं विज्ञान—जगत् की प्रकृतिवादी तस्वीर में जो भौतिक वस्तुओं का वैविध्य है यह उस समस्त सत्य की सामग्रता है जो प्राकृतिक विज्ञानों के क्षेत्र के अन्तर्गत आती है परन्तु क्योंकि दर्शन का ऐसा कोई प्रकार नहीं है जो विज्ञान के सत्य पर सन्देह करता हो, अतः यह प्रकृतिवाद की विशेषता नहीं है।

विशिष्ट विज्ञानों—जैसे भौतिकी, रसायन विज्ञान, जीवन विज्ञान—के पास प्रकृतिवाद के पास या विपदा में कुछ भी कहने को नहीं है, क्योंकि सम्पूर्ण जगत् के बारे में उनके पास कहने को कुछ भी नहीं है। उनमें से प्रत्येक एक मानिक क्षेत्र से सम्बन्धित होता है। वे न तो अज्ञेते और न सब भिन्नकर किसी दर्शन का निर्माण करते हैं। उनमें से कोई भी अपने क्षेत्र के बाहर के विषयों के अस्तित्व के बारे में कोई कथन नहीं करता है और न वे सब ही मिलकर इस धारणा का कोई ऐसा कबल करते हैं कि समस्त सत्त्व अन्त में निश्चित है, जिसका

वे सर्वेक्षण करते हैं। विज्ञान प्रकृतिवाद को ग्रहण नहीं करता अपितु प्रकृतिवाद विज्ञान को तत्त्वमोमासीय पथप्रदर्शक के रूप में स्वीकार करता है। प्रकृतिवाद के समर्थन के लिए साक्ष्य के रूप में विज्ञान को आगे नहीं लाया जा सकता—[कम से कम] प्रत्यक्ष रूप में नहीं।

परन्तु वैज्ञानिक अध्ययन में इस आशय की यह दृढ़ धारणा निहित प्रतीत होती है कि प्राकृतिक नियम बिना किसी अपवाद के सभी घटनाओं का नियन्त्रण करता है। यह केवल "वैज्ञानिक विधि" की बढती हुई वह आशातीत सफलता नहीं है, कि उसने एक के बाद एक अनुभव के तथाकथित अव्याख्येय पक्षों को समझने योग्य और भविष्यवाणी करने योग्य नियन्त्रण में ला दिया है। जब हम इस विषय पर ध्यान पूर्वक विचार करते हैं तो हम किसी भी ऐसी घटना को उद्घृत नहीं कर सकते जिसके बारे में हम निश्चित रूप से यह कह सकें कि वह इस प्रकार की व्याख्या की पहुँच के परे है। हक्सले ने कहा है कि "किसी भी ऐसी घटना की स्वीकृति जो तात्कालिक पूर्ववर्ती घटनाओं या तार्किक परिणाम न हो विज्ञान के द्वारा एक आत्म समर्पण होगा।" यह मान्यता कि प्रत्येक घटना वस्तुओं की किसी पूर्ववर्ती अवस्था का परिणाम होती है एक ऐसी धारणा है जिसे मानने को वैज्ञानिक वैज्ञानिक-अनुसंधान की प्रवृत्ति के कारण ही बाध्य है।

अतः विज्ञान अप्रत्यक्ष रूप से प्राकृतिक से-अधिक (अर्थात् अलौकिक) जो भी है उसको बाहर निकालकर उसके लिए कोई स्थान नहीं छोड़ते हुए, प्रकृतिवाद के पुष्टिकरण की ओर उन्मुख होता है। इस दृष्टिकोण से स्वप्न्य सकल्प, जीवनी शक्ति, दैवी कार्य की परिकल्पनाएँ निरर्थक ही नहीं अपितु निश्चित रूप से मार्ग में बाधक होती हैं। यदि कोई अलौकिक में अपने विश्वास को, अनुभव के उन क्षेत्रों पर अवलम्बित करता है जिनकी अभी तक वैज्ञानिक रूप से व्याख्या नहीं की गई है, तो यह स्पष्ट है कि वह विश्वास एक ऐसे आधार पर अवलम्बित है जो तैजो से सकुचित होता जा रहा है और विज्ञान जो निरन्तर प्रगति कर रहा है ऐसी किसी भी बात को कोई स्थान नहीं देगा या सदा के लिए अव्याख्येय रहे। क्या आप किसी ऐसे [विश्वास] का सुभाव दे सकते हैं ?

वैज्ञानिक व्याख्या के क्षेत्र की इस पूर्णता को अनुवीक्षक और उप अनुवीक्षक मापों की अविश्वसनीय सुनिश्चितता से और अधिक बल मिलता है जिनका उपयोग भौतिकी अन्तिम गृहस्थल तक सत्ता का पता लगाने के लिए करती है। आजकल विज्ञान की नई लोखें सामान्यतया उन सूक्ष्मातिमूक अवशेषों के परीक्षण द्वारा होती है जिन्हें अपेक्षाकृत पुरानी व्याख्याओं ने बिना वगैरे किये छोड़ दिया था। अनुवीक्षक निश्चय ही उस दक्षिणानुसी (आम्सब्यूरेन्टिस्ट) के लिए उन सूक्ष्म अवशेषों को स्वेच्छा से नहीं छोड़ेगा जो उसके लिए महत्त्वपूर्ण सकेतों का रूप रखते हैं—जो उन्हें किसी अलौकिक कर्ता की शक्ति के आधार [पोषण] के रूप में चाहता है।

चिन्तन के सामान्य सिद्धान्त के रूप में विलियम ग्रॉव ओकम (मृत्यु १३५७) ने प्राने वाली पीढ़ी के लिए साधक का नियम दिया जिसका आशय यह था कि यदि किसी बात को एक तरह से धार्मिकता लिखा जा सकता है तो उसके लिए किसी अन्य धारणा की

प्रावश्यकता नहीं रहती। वस्तुओं को प्रावश्यकता से अधिक नहीं बढ़ना चाहिए। सिद्धान्ततः यदि ऐसा कुछ नहीं है जिसकी व्याख्या प्राकृतिक कारण नहीं कर सकते हैं तो भ्रूलौकिक कारणों का त्याग किया जा सकता है।

(२५) प्रकृतिवाद एव विकास—जीवन और मनस् ऐसे तथ्य हैं जिन्होंने वैज्ञानिक व्याख्या को सबसे अधिक कठिनाई में डाला है। वे अन्य वस्तुओं से भ्रलग प्रतीत होते हैं, जिससे उनकी उत्पत्ति प्रकृति के उस सामान्य नियम का अपवाद प्रतीत होती है कि सृष्टय सर्वदा सृष्टय को उत्पन्न करता है। ईश्वर-विज्ञान उनकी उत्पत्ति की व्याख्या के लिए एक दैवी सज्जनात्मक कृत्य का आह्वान करने के लिए तत्पर रहता है। यह सत्य है कि, जहाँ तक अनुभव की पहुँच है जीवित वस्तुएँ कभी भी पूर्व-जीवित वस्तुओं के प्रतिरिक्त अन्य किसी से उत्पन्न नहीं हुई हैं यद्यपि प्रयोगशाला के उत्पादन प्रत्येक वर्ष एक जीवित कोषाणु की रचना के अधिक नजदीक आते जा रहे हैं। परन्तु यदि प्रकृतिवाद सही है तो जीवित एव संप्राण वस्तु किसी न किसी तरह से निष्प्राण वस्तु से उत्पन्न हुई होनी चाहिए। जो भी जीवित और निर्जीव के स्पष्ट वैपम्य को देख सकता है वह इस बात को समझ सकता है कि उन वैज्ञानिकों की पीढियाँ, जो यह विश्वास करते थे कि जगत् की यान्त्रिकी सभी अन्य वस्तुओं की व्याख्या कर सकती है, अभी तक इस मत का प्रतिरोध करने के लिए थकौ तैयार नहीं हैं कि कोई न कोई दैवी कृत्य अनेकों जातियों के जीवों और मानवीय आत्मा को उत्पन्न करने के लिए प्रावश्यक था।

फिर भी आज के दर्शन के विद्यार्थी के लिए, इस वैपम्य का समुचित अर्थ प्राप्त करना कठिन हो सकता है। हम एक ऐमे युग में रह रहे हैं जिसमें इस प्रकार के स्पष्ट भेद नवीन रूप में आदिभूत मध्य में आने वाली सत्ताओं के कारण इतने अधिक धूमिल हो जाते हैं कि ऐसे अनेक लोग जो स्पष्टतापूर्वक नहीं सोच सकते निर्जीव से सजीव के और अचेतन से चेतन के क्रमिक परिवर्तन में किसी प्रकार की कोई कठिनाई नहीं देख पाते। तो पहले हमें यह प्रश्न उठाना चाहिए कि जीवन की और मनस् की क्या विशिष्टताएँ हैं ?

जीवित वस्तुओं की सबसे अधिक ध्यान आकृष्ट करने वाली विशेषता को सबसे अधिक अच्छे ढंग से आत्मा शब्द की सहायता से कहा जा सकता है। ये वस्तुएँ स्वयं की रचना करने वाली, स्वयं का सुधार करने वाली, स्वयं का नियमन करने वाली और स्वयं के सृष्टय सत्ताओं को जन्म देने वाली होती हैं। ऐसी मशीनें होती हैं जो स्वयं का पोषण कर लेती हैं, किन्तु ऐसी मशीनें नहीं होती जो उस पोषण से विकसित होती हों। ऐसे यन्त्र हैं जो स्वयं को ठीक कर लेते हैं। स्वचालित सन्तुलन कर देने वाले यन्त्र हैं। ऐसे हवाई जहाज हैं जो स्वयं की क्षतिपूर्ति भी कर लें, या जो स्वयं को परिवर्तनशील अवस्थाओं के असीमित विस्तार से समायोजित कर लें। परन्तु जहाँ तक स्व-प्रजनन का प्रश्न है, ऐसा कोई यन्त्र या यन्त्रात्मक पदार्थ नहीं है जो स्वयं के भीतर किसी ऐसे जीवाणु को विकसित करता हो जो मूल जीवाणु की भाँति ही किसी दूसरे जीवाणु को उत्पन्न करने की सामर्थ्य रखता हो और उसी भी कम उस दूसरे जीवाणु में उसी सामर्थ्य का एक भ्रम्य जीवाणु उत्पन्न करने की सामर्थ्य रखता हो और इसी तरह सुयोग के लिए यन्त्रों का अर्थ है—जीवाणुओं के

अन्दर कोपासुओं को—पूर्णतः विशिष्ट परिपक्व व्यक्तियों को एकत्रित कर दिया है। अन्वीक्षक की दृष्टि से, जीवित प्राणी के 'आत्म वा ग्रथं उत रूपरेखा मे है जिसे जाना जा सके और जिसमें होकर पदार्थ और शक्ति का सनातन प्रवाह होता हो, अर्थात् इसका चयापचय' उपादान की एकात्मकता के नहीं रहना पर भी विभिन्न क्षणों में व्यक्ति विशेष वही रहता है जब यह प्रिया करता है तो यह समग्र रूप में प्रियाशील होता है और मानो तब यह स्वयं के और अपने समान अन्य व्यक्तियों की अनन्त शृंगला के अस्तित्व की रक्षा का प्रयत्न कर रहा होता है। स्पेन्सर की परिभाषा के शब्दों में इसके जीवन का कार्यक्षेत्र "ग्रान्तरिक सम्बन्धों की बाह्य सम्बन्धों से नग्न व्यवस्था" में निहित रहता है। यदि बाह्य-जगत् में परिवर्तन होता है तो उसकी प्रतिप्रिया में, प्राणी के शरीर में भी परिवर्तन होता है और यह इस तरह होता है जिससे यह स्वयं को उपयुक्त अवस्था में रख सके।

फिर 'मनस्' 'जीवन' से किस प्रकार भिन्न है? हमने उसने विशिष्ट यद्यपि निरीक्षणयोग्य कृत्यों अथवा क्रियाओं से जीवन का स्वरूप स्पष्ट किया है, हमें मनस् की विशिष्टता एक ऐसे गुण—अनुभूति के रूप में समझनी चाहिए जिसका निरीक्षण नहीं किया जा सके। जीवित प्राणी क्रिया इस प्रकार करता है मानो यह स्वयं में ही रुचि रखता हो, मनस् (यदि प्राणी के पास मनस् है तो) रुचि की प्रतीति में रुचि की तत्पारमकता को जोड़ता है। मनस् की विशेषता लाभ या हानि की वह संवेदना है जिसे हम सुख अथवा दुःख कहते हैं। यह निश्चित नहीं है कि इस संवेदना के बिना भी कोई प्राणी है, जीवन के साथ सर्वदा मनस् का साथ हो सकता है, यह निश्चित नहीं है कि वृक्ष बट जाने के प्रति उदासीन होता है। परन्तु कम से कम कुछ अंगी 'चेतन' होते हैं। और अपेक्षाकृत उच्च प्राणी केवल संवेदनशील ही नहीं होते अपितु विचार भी करते हैं, अर्थात् विषयों के प्रत्यय बनाते हैं, उनकी प्रकृति के बारे में सिद्धान्त बनाते हैं, उद्देश्यों की कल्पना करते हैं और योजनाओं को क्रियान्वित करते हैं। 'मनस्' पद में इन चेतन एवं उद्देश्यात्मक क्रियाओं का पूर्ण विस्तार अन्तर्निहित है।

प्रकृतिवाद के लिए अब उलभन यह है कि पहले तो निर्जीव वस्तुओं के जगत् से जीवित आत्म-परिरक्षणशील वस्तुएँ कैसे उत्पन्न हो जाती हैं और दूसरे कि आत्म-परिरक्षण का तथ्य आत्म-परिरक्षण का बोध कैसे बन जाता है अर्थात् 'मनस्' का प्रवेश कैसे हो जाता है। क्योंकि किसी कर्म में तथा इस चेतना में कि वह कर्म मेरे द्वारा हुआ है, मौलिक अन्तर है। हम कह सकते हैं कि यह भेद उस तीर—लक्ष्य की ओर यान्त्रिक रूप में गतिमान तीर—और दूसरे काल्पनिक तीर में होता है जो लक्ष्य की ओर पहुँचने का दूराव एवं प्रयास करे तथा जब वह लक्ष्य तक पहुँच जाये तो सन्तोष का अनुभव करे। ऐसे लोग भी हैं जो चेतना को महत्त्वहीन मानते हुए प्रतीत होते हैं, परन्तु ऐसा देखने में नहीं आया कि शल्य-चिकित्सा के समय इन लोगों ने निश्चेतन करने वाली औपधि^२ के प्रयोग को अस्वीकार किया हो। क्योंकि चेतना के अनुपस्थित होने पर मूल्य तथा जो जगत् की सुनिश्चित विशेषताएँ हैं पूर्णतया नष्ट हो जाती हैं, यह बात मलीभानि कही जा सकती है कि चेतना विषय का एकमात्र अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथ्य है। इससे बिना न ही अत्यन्त न निर्णय न ज्ञान और न ही आनन्द होता

। इसकी उपस्थिति प्रकृतिवाद के लिए एक बड़ी समस्या उत्पन्न कर देती है, इसका अर्थ समस्त दर्शन की एक प्रमुख समस्या है ।

यही वह बिन्दु है जहाँ पर विकास का सिद्धान्त प्रकृतिवादी दृष्टिकोण को पूर्णता में सहायता देता है । इसका उद्देश्य जीवन और मनु के मूल की व्याख्या करता है । डार्विन के सिद्धान्त ने ऐसा कोई प्रयत्न नहीं किया उसका कार्य विभिन्न प्रकार के जीवन में जो परिवर्तन घटित होते हैं वहीं तक सीमित था, अर्थात् जातियों के उद्गम, मनुष्य के प्राविर्भाव तक । वह जीवन को मानकर चला, यह मानते हुए कि जीवन हमेशा जीवन से आता है किन्तु उसमें जातियों के बीच की रक्षाओं को तोड़ा और इस प्रकार जीवन की अपेक्षाकृत निम्नतर अवस्थाओं और उच्चतर अवस्थाओं के बीच के भेद को समाप्त कर दिया । यह विकास के सामान्यीकृत सिद्धान्त का कार्य था कि वह निर्जीव से सजीव की ओर तथा अमानसिक से मानसिक की ओर सक्रमण की व्याख्या प्रस्तुत करे ।

इस सामान्यीकृत सिद्धान्त के दार्शनिक स्वरूप के लिए मुख्यतया हम हरवर्ट स्पेंसर के श्रेणी हैं । उमने अपने समय के विखरे हुए वैज्ञानिक कार्य को एक ऐसे चित्र में बाँध दिया जो इतना विशाल और जो विविक्त सूक्ष्म विशेषताओं के एकीकरण में इतना प्रभावशाली था । यह चित्र 'विभेदीकरण तथा एकीकरण (समानन)' के द्वारा विकास के सार्वभौम नियम को पुष्ट करना है । फलस्वरूप यह मानना अधिक सरल हो गया कि जो कठिनाईयाँ भी अन्ततः हल हो जायेंगी । निर्जीव और मजीव के बीच की रेखा से निपटने का कार्य मुख्य रूप से रसायन शास्त्रियों के साथ मिलकर जीव-वैज्ञानिकों का था । समस्त जीवित पदार्थ मुख्यतः पाँच सामान्य तत्वों से बना होता है, ऑक्सीजन, हाइड्रोजन, नाइट्रोजन, कार्बन (कोयला) और सल्फर (गन्धक) ऐसा कोई तत्व नहीं है जो जीवित वस्तुओं की दृष्टि से विशिष्ट हो, ऐसा माना जाता था कि 'जीवन' का होना किसी ध्वंसित स्वरूप का होना है, जिस की क्षत्रिम रूप में पुनः रचना की जा सकती है । १८२७ में बोयलर ने गीसैन में स्थित अपनी प्रयोगशाला में यूरिया^३ का संश्लेषण किया, तब से इस बात में विश्वास बढ़ा कि शरीर द्वारा विज्ञान की विशिष्ट प्रक्रियाओं को रासायनिक नियम* के विस्तार के रूप में समझा जा सकता है । अमूर से बनी हुई चीनी, अम्ल, नील और अन्य जैव (कार्बनिक) पदार्थों का निर्माण किया जा सकता है । स्पेंसर को यह स्पष्ट होना सहज ही था कि सजीव और निर्जीव का भेद अज्ञ वस्तुतः जीवद्रव्य के अणु के जटिलता की मात्रा तथा नाइट्रोजन के योगियों की अत्यधिक परिष्कृति की ही बात है । इस बात पर विचारियों को स्वयं सावधानीपूर्वक विचार करना होगा कि ये वैज्ञानिक शोध उन रासायनिक प्रक्रियाओं के विशिष्ट संयोजन के द्वारा जो कि अलग-अलग रासायनिक रूप में साधारण हो सकते हैं, जैव जीवन की प्रक्रियाओं का स्वर्णरेखा की विशेषता पर, समग्र अणु का गुरभित रूप

* शरीर द्वारा विज्ञान के रासायनिक आधार का खोज में प्रमुख बिन्दुओं की स्मरण के लिए देखिये 'गोड नाट' १। लेख "नैतिक-वैज्ञानिक बायोलाजी इन सार्वभौम, सिन्थेस एण्ड रीप्रडिक्शन," पृ. ६० बान्सन का लेख, * अन्तर्गत (बोयलर) [विकासवाद से सम्बन्धित], पृ. ४२-४१ ।

की प्रवृत्ति पर, ध्यान देती हैं या नहीं, (इस प्रश्न पर हम सातवें अध्याय में पुन विचार करेंगे ।)*

ध्रमानसिक एव मानसिक के बीच की रेखा ने स्पेन्सर को बहुत परेशानी में डाला । पहले उसका झुकाव चेतना को एक प्रकार की शक्ति मानने की ओर था—शक्ति के उन परिवर्तनों की श्रृंखला में से एक जो ताप से विद्युत्, प्रकाश, स्थानान्तरीय गति के रूप में हो सकते हैं । परन्तु ऐसा प्रतीत होता है जैसे अन्य प्रकार की शक्तियों को गतियुक्त करणों की मात्रा तथा वेग द्वारा मापा जा सकता है वैसे मानसिक शक्तियों को नहीं मापा जा सकता । न ही इस बात के लिए कोई प्रमाण है कि जब मानसिक शक्ति बढ़ती है तो मस्तिष्क की श्रिया की भौतिक शक्ति घटती है ।* इन ओर अन्य कारणों की वजह से चेतना को उसने बाद में एक ऐसी सत्ता माना जो मस्तिष्क में हो रहे परिवर्तनों से साग्न रहती है तथा जिसकी व्याख्या देना तो सम्भव नहीं जान पड़ता परन्तु जिसकी सत्ता को हम स्वीकार करना पड़ता है (इसका अर्थ है समस्या के हल के प्रयास को छोड़ देना) । उसका विचार था कि मनस् को ऐसी सूक्ष्म धनुभूतियों की अत्यन्त जटिल व्यवस्था के रूप में समझा जा सकता है जो "उनके समान होती है जिन्हें हम स्नायविक आघात के रूप में जानते हैं" किन्तु इससे उसका यह अर्थ नहीं था कि "स्नायविक आघात" (जो कि एक भौतिक तथ्य है) धनुभूति (जो कि मानसिक तथ्य है) से अभिन्न है, अतः अभी भी यह एक रहस्य की ही बात है कि मानसिक तत्त्व किस प्रकार उन स्नायविक घटनाओं के साथ रहते हैं । अन्स्टैट्टेकेल ने इस प्रश्न को द रिडिल ऑव द यूनिवर्स में एक सुविधाजनक पद 'क्रमश' के उपयोग द्वारा सुलभाया है वह कहता है कि 'चेतना क्रमश मानसिक प्रतिवर्ती क्रिया से विकसित हुई है ।'× उसके मत में प्रतिवर्ती क्रिया मानसिक तो है परन्तु चेतन नहीं है, यह एक ऐसा भेद है जिसको समझने के लिए एक विशिष्ट योग्यता की आवश्यकता है । मैं यह नहीं कह सकता कि आप कदाचिन्, 'अवचेतन' के प्रचलित सिद्धान्तों की सहायता से निर्जीव एव सजीव के बीच किसी सेतु का निर्माण कर सकते हैं अथवा नहीं परन्तु इस बात पर ध्यान दें कि यह विकास के किसी भी ऐस सिद्धान्त में एक सक्रमण स्थल है, शायद एकमात्र सक्रमण स्थल है, जो स्वयं को प्रवृत्तिवाद की सहायता के लिए प्रस्तुत करता है । हैकेल के शब्द 'पहेली' (रिडिल) में यह निहित था कि उसके लिए भी स्पेन्सर के समान ही हल अपूर्ण था ।

इस बात में कोई मन्देह नहीं है कि प्राणी जगत् में मनस् का विकास, एव बार इसके उपस्थित हो जान पर देह के विकास के साथ हुआ होगा । डार्विन ने इस तथ्य के लिए महत्त्वपूर्ण प्रमाण (जैस ओरिजिन ऑव स्पेशीज के सातवें अध्याय में और १८७२ में लिखे एक्सप्रेशन ऑव द इमोशन में दिये और तुलनात्मक मनोविज्ञान के अनेको योग्य अन्वेषणों—

* द रिडिल ऑव द यूनिवर्स, अध्याय सात, मानसिक अमगत स्तर (सांक्रिक प्रवेशन)

जाजं रोमेन्स, सायड मार्गन मंम धरवॉन, लोमब, याकिज तथा ग्रन्थो—ने इस खोज पर बल दिया है कि जंब श्रु खला मे किस बिन्दु पर हम यह मान सकते हैं कि चेतना का उदय हो गया है तथा इसका मौलिक स्वरूप क्या है। जैसा कि कोई भी मरलता से देख सकता है इन खोज करने वालो के सामने यह बठिनाई रहती है कि चेतना घटस्थ होती है, प्रीर ष्यो-ज्यो हम मानसिकता के मानवीय स्तर मे दूर हटते हैं जैसे-जैसे उस अभिव्यक्ति मे मनस् की उपस्थिति के प्रमाण के रूप मे कुछ पाने की सम्भावना कम हो जाती है। सिद्धान्त के रूप मे, हम केवल यही कह सकते हैं कि यदि हम इस यात से सतुष्ट हैं कि मनस् निर्जीव जगत् से भी उत्पन्न [विकसित] हो सकता है, तो इस प्रकार के सभी शोध इस यात में हमारी सहायता करते हैं कि हम आरम्भिक अवस्थाओं मे इसके प्रथम विनास के स्तरों का चित्रण कर सकें, जो अभी भी कल्पना के स्तर पर ही रहती हैं।*

(२६) उद्गामी विकास—विकास किस तरह से होना है इस सम्बन्ध मे हमारी जो धारणाएँ हैं उनमे डाविन और स्पेंसर के लेखन के पश्चात् अनेक परिवर्तन हो चुके हैं। 'नमक' शब्द अन्य शब्दों से दब गया है क्योंकि यह प्राकृतिक चयन द्वारा घोटी बहुत विविधता के सरक्षण में विषयम करने वाले डाविन के युग के लिए ही उपयुक्त था अब यह सिद्ध हो गया है कि विकास के कई चरण 'उत्परिवर्तन' (म्यूटेशन) द्वारा अचानक घटित होते हैं। ऐसा सचेत किया गया है कि मनस् मे इस परिवर्तन की प्रक्रिया में ऐसे किसी उत्परिवर्तन के समय प्रवेश किया होगा।

यह बहुत पहले मे ज्ञात है कि प्रकृति में दो प्रकार के प्रभाव हैं जिन्हें जार्ज हेनरी सेविस ने 'परिणामी' तथा 'उद्गामी' कहकर प्रतिष्ठित किया है।* 'परिणामी' के प्रभाव हैं जिन्हें हम कारणों से निगमित कर सकते हैं जैसे जब हम यह कहते हैं कि नमक का भार साडियम तथा क्लोरीन के भारों के योग के बराबर है तबिनगे मिलकर यह बनता है। 'उद्गामी' ऐसे प्रभाव होते हैं जिनके बारे में भविष्यवाणी नहीं की जा सकती, जो मानों, 'परिणामी' के साथ बीच में आ टपकते हैं जैसे कि नमक का स्वाद, इसका गणितीय आकार तथा रंग, जो न तो साडियम के प्रीर न ही क्लोरीन के गुणों में समानता रखता है, इस परिस्थिति मे पूर्णत नया तथा कुछ अतिरिक्त जुड़ गया प्रतीत होता है। ऐसे उद्गामी गुण अवयवों के विन्यास अथवा संरचना के तरीके पर निर्भर करते हैं।

तो अब, क्या यह हो सकता है कि जीवन तथा मनस् ऐव आरम्भिक तरीके में प्रकट होते हो कि जब कभी भी भौतिक तत्वों की पुनर्व्यवस्था से सही तरह की पुनर्व्यवस्था अथवा रचना प्रभावित होती हो। यह श्रीमन् लॉयड मार्गन का मुभाव है (इससेबेठ इवोन्पूरान (उद्गामी विकास), १९२३)। श्रीमन् मार्गन स्वयं कोई दार्शनिक प्रकृतियादी नहीं हैं,

* देखें एल टी हॉव हावस, 'माइन्ड इन इवोन्पूरान' [मनस विकास की प्रक्रिया में], सायड मार्गन, 'इन्सटिन्सट एण्ड एक्सपरीरीयन्स' [सहजवृत्ति एवं अनुभव] अध्याय अठारह।

* प्राब्लम्ज ऑव लाइफ एण्ड माइन्ड, १८७३, पृ ४१२। मी सायड मार्गन द्वारा 'जानर ऑव फिलोसोफिकल स्टडीज' जनवरी, १९२६, के एक निबन्ध 'दि केम ऑफ इमरजेन्स इवोन्पूरान' के पृ. ९३ पर उद्धृत। यह निबन्ध ध्यान से पढ़ने योग्य है।

बल्कि उनका तो यह विश्वास है कि सामान्य रूप से इस विश्व में, प्राणियों में जिनका उद्गम के लिए कोई मानसिक कारण है। इस आनुभविक तथ्य की धीरे-धीरे समझने के लिए कि कुछ नया घटित हो गया है जिसकी व्याख्या के लिए वैज्ञानिक का अब इसके प्रागे और कोई उत्तरदायित्व नहीं है कि वह उन परिस्थितियों पर ध्यान दे जिनमें यह घटित हुआ है, उसने 'उद्गामी' को वैज्ञानिक अवलोकनकर्ता के लिए केवल एक शब्द माना। परन्तु यह शब्द अशुद्ध था, प्रकृति में उद्गम की इतनी अधिक घटनाएँ हैं कि ये एक नये नियम को जन्म देती प्रतीत होती हैं, अर्थात् कि उपर्युक्त परिस्थितियों में ऐसे गुण उत्पन्न होते हैं जिनके बारे में भविष्यवाणी नहीं की जा सकती और उनका अस्तित्व बना रहता है। (क्या पाठक को ऐसा प्रतीत होता है कि यहाँ व्याख्या की अनुपस्थिति को, एक नाम देकर, और इसके अनेक उदाहरण पाकर उसे किसी व्याख्या के रूप में प्रयुक्त किया जा रहा है। यह बताना कि प्रकृति के अधिकांश तथ्याकथित नियम यही करते हैं एक उत्तर तो है परन्तु वह शायद पूर्णतः सन्तोषजनक उत्तर नहीं है। हम गुह्यत्वार्थण की एक भी घटना को नहीं समझते हैं, परन्तु जब सभी वस्तुएँ एक दूसरी को उसी एक समान अव्याख्येय तरीके से प्रकटित करती हैं, जिसे हम पूरी तरह से सूत्रबद्ध कर सकते हैं तो हमारा इन घटनाओं के पूरे समूह के यदि ध्यान पर नहीं तो कैसे पर अवश्य अधिकार हो जाता है—और इस बात के साथ ही आधुनिक विज्ञान अपने कार्य को समाप्त हुआ मान लेता है। इस प्रकार श्रीमत् मार्गन को इस अवधारणा का प्रकृतिवादी विकास द्वारा तुरन्त उपयोग किया गया, जैसे श्रीमत् अल्विन्डर की पुस्तक स्पेस, टाइम एण्ड डिडिटि (दिक्, काल एवं देवता) में।* प्रोफेसर आर० डब्ल्यू० सैल्लर्ज ने भी इसी विचार का उपयोग अपनी पुस्तक इवोल्यूशनरी नेचुरलिज्म (विकासवादी प्रकृतिवाद) में किया। विकास के इस चित्रण में जिस अभी प्रस्तुत किया गया उस पुरानी अवधारणा को पुनः स्थापित किया जिसमें यह माना गया था कि जीवन, मनस, बुद्धि एक ऐसी शृंखला की कड़ियाँ हैं जिन्हें घटनाओं के समूहों के रूप में स्पष्ट भेद द्वारा अलग किया जा सकता है। क्या यह संभव है कि विकास के तथ्यों के व्यवस्थित करने के इस तरीके के द्वारा उन कठिनाईयों पर विजय प्राप्त कर ली जाय जिनसे आन्तर तथा हैबेल जूझ रहे थे ?

इसका कम से कम यह लाभ है अपेक्षाकृत पुरानी धारणाओं ने इस विचार को सप्रति किया कि जो कुछ भी विवक्षित होता है वह इसीलिए, उस अधिक अपरिष्कृत वस्तु से सरचित होता है जिससे वह उत्पन्न होता है विकास (जैसा कि इसकी वृत्तान्ति बताती है) किसी मूल जीवाणु की अन्तर्वस्तुओं का उद्घटित होना अथवा खुलना है, मनस अपने पतृक बीजकीय, अथवा धूल की आन्तरिकता के उद्घाटन के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। उद्गामी विकासवादी के लिए, सत्ता का अर्थ नया स्तर एक आगमन है, जिसके आगमन के लिए चारों ओर की घटनाओं ने सहयोग किया है। यह किसी भी पहले की आकृति में

* १९२० में यह पुस्तक प्रकाशित हुई और अल्विन्डर ने उसमें मार्गन के अनेकान पहले के विचारों के प्रति अपना आभार व्यक्त किया।

‘अन्तर्विष्ट’ नहीं है, और यदि यह उतना वास्तविक नहीं है जितने वे तत्त्व जिनकी संरचना से इसका उद्गम हुआ है, तो इसे उनमें स्थानान्तरित नहीं किया जा सकता। इसके प्रतिरिक्त कुछ नहीं बाधयाज्ञ उपेयुक्त नहीं रहता। थोड़ी सी भी नियमपूर्णता तथा निर्धारितता का त्याग किये बिना भी विषय नूतनता को जन्म देने में, अर्थात् एक अर्थ में ऊपर की ओर प्रसरण होने में समर्थ है।

(२७) प्रकृतिवाद तथा मानव प्रकृति—मनस् के विकास का प्रश्न इस प्रश्न से जुड़ा हुआ है कि मनस् क्या है। यदि प्रकृतिवाद मानव प्रकृति की पर्याप्त व्याख्या देने में समर्थ है तो यह पता लगाने में कोई अन्तिम व्यवधान नहीं रहेगा कि जैसी वह है ऐसी वह कैसे बनी। मानव प्रकृति की वैज्ञानिक व्याख्या मनाविज्ञान है और मनोविज्ञान उस प्रत्येक निर्णय की, जो हम मनस् और जगत् में इसकी स्थिति के बारे में देते हैं, आवश्यक रूप से परीक्षा करेगा और उससे परीक्षित होगा। मनोविज्ञान प्रकृतिवाद और जगत् के बारे में अन्य दृष्टिकोणों के बीच मुख्य युद्धस्थल है और होना चाहिए।

अधोसर्षी शताब्दी के मध्य से मनोविज्ञान को अधिकांशतः शरीर-क्रिया विज्ञान के दृष्टिकोण से लिखा गया है। अर्थात् मनस् को मस्तिष्क (ब्रेन) की, जो स्वयं में [शरीर का] एक अंग है, क्रिया के रूप में माना गया है। वह शेष शरीर की भीति कारण और कार्य के नियमों के अधीन है और ये नियम इस शरीर को भौतिक प्रकृति के क्षेत्र में ही ले आते हैं। पहल तो प्रकृतिवादी के पास ‘प्रतिवर्त चाप’ (रिफ्लेक्स आर्क)^{*} (इसके विषय में अग्र-प्रद देते) के रूप में व्याख्या का एक मुख्य साधन था सक्रिय घटना के रूप में मनस् को उद्दीपन और प्रतिक्रिया की घटना के रूप में ग्रहण किया गया। जब अग्रणी गर्म लोहे को छूनी है तो यान्त्रिक रूप से हम उसे तुरन्त वापस हटा लेते हैं - यह प्रतिक्रिया इस विशिष्ट रूप में इसलिए घटती है क्योंकि स्नायविक विद्युत् शरीर संस्थान में एक ऐसे सहजात पथ पर चलती है जो कम से कम अवरोध उपस्थित करता है। मूल प्रवृत्तियाँ व्यवहार के अपेक्षाकृत अधिक जटिल अनुक्रम होते हैं जिनके अन्तर्गत अनेकों प्रतिवर्तचाप आ सकते हैं तथा मूलप्रवृत्तियाँ अनुभव के द्वारा रूपान्तरित होकर हमारी आदतों का और इस प्रकार वयस्क व्यक्ति के चरित्र का निर्माण करती हैं। यह सरल योजना किस प्रकार स्मृति, प्राज्ञान (पूर्वानुभव) तक तथा उच्चतर मानसिक प्रक्रियाओं का स्पष्टीकरण करती है यह स्पष्टतया बहुत ध्यानपूर्वक साज करने का विषय है।*

* एक उत्तम रीति से तैयार की हुई मानव मनोविज्ञान की योजना जिसे सुनिश्चित रूप से प्रतिवर्त चाप के आधार पर बनाया गया है मैक्स मेयर की पुस्तक ‘फण्डामेंटल लॉज ऑव इन्पुन बिहेवियर’ १९१९ में मिल सकता है। मूल प्रवृत्ति के सिद्धान्त के लिए देखिये जेम्स की ‘साइकोलोजी,’ मैकडगल का ‘सोशियल साइकोलोजी’ डार्किंग की ‘इन्पुन नेचर एण्ड इंस रीमेकिंग,’ आन वा वाटसन की पुस्तक ‘साइकोलोजी फ्रॉम द स्टैम्पार्न्ट ऑव बिहेवियरिस्टि,’ १९१९ देखिये। पाबलोव के सोपाधिक प्रतिवर्त पर कार्य में सोखने की प्रक्रियाओं पर प्रकाश डाला है।

हाल ही के वर्षों में आन्तरिक स्थाव की प्रक्रिया धर्मार्थ तथाकथित एन्डोक्राइन प्रक्रिया से प्रभावित रक्त के रसायन के रूप में व्याख्या का एक अन्व साधन उपलब्ध हुआ है। यह बात बहुत पहले से विदित है—वस्तुतः यह बहुत से प्राचीन मनो-विज्ञान का आधार था कि बहुत हृदय तब सबेग आशयिक प्रक्रियाओं में शामिल होते हैं। हाल ही के प्रयोगात्मक कार्य ने इस बात को प्रमाण मिला दिया है कि देह के ये परिवर्तन कितने गहन रूप में अधिवृत्त, अन्तरालीय, मूलप्रक्रिया तथा अन्य सार्यों से प्रभावित होते हैं। मूलप्रक्रिया द्वारा उत्पन्न स्थाव के उपयुक्त संप्रयोग से किमी जड़ धामन^५ को सामान्य आर्गीय विकास से बहुत अधिक निकट लाया जा सकता है, और इस सुराक को बन्द करके उसे पुनः उसी पुरानी स्थिति में डाला जा सकता है। अतः इस दृष्टिकोण के लिए बहुत अधिक शोधित है कि देह का रासायनिक मनुष्यन व्यक्तित्व के स्वभाव तथा पेशी-सञ्चय में प्रतिबिम्बित होता है। X इस खोज में जिन वेतुकी अनेकानो का हमने निर्माण कर लिया है उनके लिए बहुत कम शोधित है जैम थीमन् रमल और थीमन् ट्राट्स्की ने इस प्रकार की बातें की हैं, उदाहरणार्थ ट्राट्स्की का सुनाव है कि समय माने पर हम उपयुक्त रासायनिक भोजन के द्वारा जाति की मानविकता के स्तर को ऊँचा उठाने में समर्थ हो जायेंगे जिसमें कि सभी मनुष्य न्यूटन के स्तर से भी ऊँचा उठने में समर्थ हो जायेंगे। दुर्भाग्यवश अभी तक ऐसी कोई भी शोधित प्राप्त नहीं हुई है जो मनुष्य की बुद्धि की वर्तमान सामान्य स्तर से ऊँचा उठा दे।

परन्तु हम मनोविज्ञान में यह अपेक्षा नहीं रख सकते कि वह मानव प्रकृति में परिवर्तन करे। इसका प्रथम कार्य मानव प्रकृति की समझना है। और निःसन्देह ही, आरीरिक मनोविज्ञान में हुए कार्य के फलस्वरूप मनस् के बारे में अनेक बातें अधिक अन्धी तरह समझी जाती हैं। इसका प्रत्यक्ष प्रमाण मनोविज्ञान के प्रयोगों में मिलता है। मानसिक व्याधियाँ ठोक हो जाती हैं। शिक्षा उद्योग, विज्ञापन, राजनैतिक जीवन के—ऐसी प्रत्येक स्थिति में जिसमें मनुष्य की नियन्त्रित क्रिया जा सके—सभी क्षेत्रों के लिए उपयोगी सुझाव दिये गये हैं। और यदि हम प्रकार हम मनस् के बारे में उस व्यवहार के द्वारा अधिक जान सकें जिसका हम अवलोकन कर सकते हैं और जिसे हम माप सकते हैं, तो क्या यह मानना युक्तिसंगत नहीं है कि क्रियाशील शरीर, अपने आशयजनक रूप में अनेकानो-श्रील स्नायविक, विन्यास के सहित वैज्ञानिक उद्देश्यों के लिए मनस् के तुल्य है? व्यवहार-वाद की यही स्थापना है जो प्रकृतिवादो मनोविज्ञान का चरम विकास है। शरीर का अवलोकन क्रिया जा सकता है इसके व्यवहार के कुछ नियमों को जाना जा सकता है 'चेतना' के बारे में जिसका अस्तित्व हो या न हो परेशान होने की क्या आवश्यकता है?

फिर भी हमारे सामने प्रश्न यह नहीं है कि मनोविज्ञान ने मानव प्रकृति पर बहुत अधिक प्रकाश डाला है या नहीं। प्रश्न केवल यही है कि क्या इस तरह का मनोविज्ञान जो मनस् को पूरी तरह से प्रकृति की एक वस्तु मानकर जाँच करता है, जो कार्याकारण के नियमों के अधीन है, मनस् के बारे में सम्पूर्ण सत्य का उद्घाटन कर सकता है। यह स्मरण

X डा वर्मन का शीर्षक 'द ग्लोबलिस रेगुलैटिंग फसनेलिटी' इस स्थिति को आवश्यकता से अधिक बल देकर व्यक्त करता है।

करते हुए कि मनस् एक ऐसी वस्तु है जो प्रत्येक व्यक्ति को उपलब्ध है, क्या प्राप अपनी मानसिकता के माध्यम से व्यवहार की प्रक्रियाओं के समीकरण को स्वीकार करते हैं ?

(२२) प्रकृतिवाद धर्म की व्याख्या करता है—प्रकृतिवाद इतना विश्वासजनक नहीं होगा जितना कि वह है यदि उसने केवल प्राकृतिक नियम के मूठ में बैठकर विश्व के घारे में प्रकृतिक दृष्टिकोणों को अनावश्यक घोषित कर दिया होता। कोई भी व्यक्ति अपने विरोधी को केवल विवादस्थल से बाहर निकल कर कायल नहीं कर सकता—अविकाशवाद-विवाद के तुलनात्मक रूप से फलदायक होने का एक यह भी कारण है। विश्वासजनक होने के लिए, किसी व्यक्ति को अपने विरोधी के मानसिक घरातल पर पहुँचना होगा और यह दिखाना होगा कि उसका प्रमुख प्रकार में चिन्तन करने का क्या कारण है, वह भूल नहीं करता है। अतः प्रकृतिवाद के नियम प्रमाण तब तक पूर्णतः सन्तोषजनक नहीं होगा जब तक यह इस बात की व्याख्या नहीं कर दे कि मनुष्य धार्मिक क्यों रहे हैं, या उन्होंने जगत् के प्राकृतिक दृष्टिकोण को क्यों अंगनाया है। परन्तु प्रकृतिवाद इन कार्यों को मनोविज्ञान के द्वारा करने के लिए पूरी तरह तैयार है। धर्म का प्रकृतिवादी मनोविज्ञान, धर्म को स्वाभाविक यद्यपि कुछ काल के लिए उपयोगी मानवीय भूल मानता है।

विचारों (प्रथम स्वाभाविक केन्द्रों में जो भी विचारों के अनुरूप होता है) का कार्य व्यवहार का निर्देशन करना है। उनका स्वयं उद्दीपन और प्रतिक्रिया के बीच में होता है। प्रगाढ़त्व में रक्तम आभा का प्रत्यक्ष प्राण के प्रत्यय को उत्पन्न करता है तथा मनुष्य एवं पशुओं के लिए पलायन की प्रतिक्रिया का निर्देश होता है। सही विचार जीने में सहायक होता है। मिथ्या विचार निष्फल प्रयास प्रथम मृत्यु की ओर ले जाता है। क्योंकि विश्वास विचारों का एक सखिलष्ट समूह होता है, अतः हम कह सकते हैं कि वे प्राणी जिनके अस्तित्व सत्य विचारों को जन्म देते हैं वे जीवित रहेंगे तथा कभी-कभी सत्य एवं भ्रान्ति का यह मिथ्या जीवित रहने के इस काम में सहायता करेगा, यदि भ्रान्ति सक्रिय नहीं हैं। इस प्रकार जब तक मनुष्यों की यात्राएं विस्तार की दृष्टि से सीमित थीं तब तक यह मान्यता कि पृथ्वी चपटी है व्यवहार में उतनी ही सफल थी जितनी प्रकृतिक सही धारणाएँ।

तो अंधकारवाद इस रूप में उपयोगी रहा है : इसने मनुष्य को उस समय प्रोत्साहन दिया जबकि उसे इसकी बहुत अधिक आवश्यकता थी। आरम्भ के काल का महत् मानसिक कार्य यह था—यदि मनुष्य पशुओं से विशेष रूप में भिन्न था तो—कि वह प्राणी देख सके, अविध्य में रहि रहे और उसके लिए योजना बना सके : तब वह अपनी मृत्रनात्मक, कल्पना के जो बदाबिन् उसकी सबसे अधिक विशिष्ट क्षमता है, के उपयोग के द्वारा अपने स्वयं के अनुकूल प्रभावकारी रूप में जीवित रहना आरम्भ कर सकता था। धर्म ने उसके भीतर इस आशा को जीवित रखा कि वह, ईवी शक्ति की सहायता से अपने व्यवधानों पर विजय प्राप्त कर सकता है। इस प्रकार धर्म ने उसे प्रकृति पर विजय प्राप्त करने के काम से उस समय तक रोके रखा जब तक कि उन महत् मूलभूत [प्राथमिक] कठिनाइयों पर जो अस्तित्व प्राप्त तथा प्रकृतिक इसी तरह की बातों से सम्बन्धित थी वस्तुतः विजय नहीं प्राप्त कर ली गई। इसने उसकी कल्पना का विकास किया और किसी आदर्श के प्रति निष्ठा की आदत को मुदक किया।

इसने सामाजिक एकात्मकता लाने में सहायता की और इसने गैति-रिवाजों के प्रति उग्र भावों को सम्भव बनाया जो सामाजिक जीवन के किसी भी समान घरातल पर पहुँचने की सम्भावना के लिए आवश्यक था। इसने शासन व्यवस्था का अनुमोदन किया और उसको प्रोत्साहित बनाया, जो राज्य के निर्माण के लिए प्रथम आवश्यक सीढ़ी है। यह ध्यान देने योग्य है कि साधारण बातों को प्रदर्शन रूप में प्रस्तुत करना, जो कि मुस्विटर तथ्यों की प्रवृत्तिलेना करता प्रतीत होता है, अधिकांशतः यथार्थवादी वर्णन की प्रवृत्ति से अधिक निकट है। जब श्रीमान् जे०सी०ग्रै सर्वोच्च न्यायालय का यो वर्णन करते हैं—“यद्यपि दर्जन प्रौढ व्यक्ति जो हरे प्रथम लाल वर्ण के पार्श्व में मंच पर बैठे हुये हैं, शायद न तो प्रभावशाली सत्त्व प्रथम शक्तिशाली देह वाले होते हैं,और ऐसी कल्पना की जा सकती है कि उनमें से कुछ अत्यन्त सीमित परिमाण में बुद्धि रखते हैं,” तो वे जान-बूझकर देश के उम्र जन-जानून की शक्तिशाली परम्परा की प्रवृत्ति करते हैं जो इन मनुष्यों के माध्यम से प्रियान्वित होता है। जब तक मानवता सक्रिय समाज के इन प्रमूर्त किन्तु वस्तुवित् तथ्यों को प्रवृत्तन मके तब तक इसे उम्र प्रवृत्ति के प्रति भावों के प्रवृत्ति की आवश्यकता थी जिसे धर्म ने प्रदान किया था।

इसके अतिरिक्त, धर्म ने उस्ताह की प्रवृत्ति की रचना कर ली थी। धर्मनी कर्मकाण्ड की उत्तजनाओं के द्वारा इसने आरम्भ के मनुष्य की उल्लासपूर्ण भावुकता को सापेक्षरूप से व्यवस्थित सरणियों में प्रवृत्तित कर दिया था। इस कारण से ही धर्म बहुत कुछ टोलने के पश्चात् सभी ललित कलाओं के शैशव का घर बन गया था—यद्यपि यह पूर्णतः निश्चित नहीं है कि धर्म की यह उपज जीवित रहने के लिए सहायता का रूप भी रख सकती है।

परन्तु आरम्भ में जो सहायक हो वह विकास के आगे के चरणों में बाधा, यहाँ तक कि विपरीत भी, हो सकती है। उस्ताह एक प्रकार का साह-प्यार बन सकता है। प्रायश्चित्तवादी मनो-वैज्ञानिकों ने यह माना है कि धर्म वस्तुतः वह नैतिक वास्तव्यवस्था है जो धर्मने उपयुक्त बान के बाद तक बनी हुई है, जिससे जाति की परिपक्वता में भी, जबकि हमें अस्तित्व की समस्याओं के बहुत सत्यों का सामना करने के लिए भी तैयार रहना चाहिए, मनुष्यों में धर्म भी ऐसे आश्रय की कल्पना करने का आग्रह है जो दयालु, स्वर्गीय एवं पंतुक हो, जो उन्हे व्यक्तित्वगत रूप से भाग्य के करारे प्रवेशों से बचा ले। गैति-रिवाज का आधार, गैति-रिवाज का जन्म हो सकता है (जैसा कि शीघ्र ही हुआ) जिसके कारण भविष्य की ओर उन्मुख होने की प्रवृत्ति प्रतीत के बन्धन को हटाने की सुराई में बदल गया। प्रदर्शन में रचित प्रमूर्त चिन्तन में आसक्ति के अन्तर्गत परिवर्तित हो सकती है, जिससे मानव जीवन की हानि हो सकती है और इसीलिए कलाओं को एक-एक करके अपने प्रभावशाली जनक से मुक्त का दावा करना पडा। इतिहास की धर्म निरपेक्षता की दिशा में होन वाली गतिविधियाँ जो राजनीतिशास्त्र के अपूर्ण धर्म-निरपेक्षीकरण तक पहुँची हैं, धर्म से विज्ञान का ही नहीं अपितु कलाओं के सघर्ष के इस पक्ष का संकेत देती हैं। इस प्रकार धर्म प्रकृतिवादी विकास के कार्यक्रम में अपना स्थान ग्रहण कर लेता है, और हमें उसे इस रूप में ग्रहण करने के लिए आमंत्रित किया जाता है कि हम इसकी पहले की उपयोगी भूमिका के लिए समस्त वृत्तजता के सहित इसे असिद्ध मानने के स्थान पर अनुपयोगी मानें।

इसकी व्याख्याओं की पूर्णता तथा मनस् में सूक्ष्म परिशुद्धि भी जो विज्ञान के परिमाण-त्मक पहलू के साथ आयी है,

विशेष रूप में, इसकी मानव मनस् की कार्य-कारणरत्मक मनोविज्ञान के माध्यम से की गई व्याख्या तथा इतिहास में धर्म के अस्थायी कार्य की व्याख्या। प्रकृतिवाद का स्वभाव पहले उद्भूत (अवखड) तथा कठु था, हैकेल की कृतियों में तथा यदावदा हबमले के अधिक सोहासपूर्ण लेखों में मोर्चावाद धर्मान्यता के विरुद्ध सघर्षरत किसी के तिरस्कार जैसा कुछ प्रकट होता है। परन्तु रोमानिस तथा स्पेन्सर तथा बाद के लेखकों में हमें जगन् की अधिक विवरण दृष्टि की खेद पूर्ण स्वीकृति मिलती है जो उनकी दृष्टि में प्रमाण से पुष्ट की जा सकती है,

यह विश्व-दृष्टि की सरलता तथा एकता है जो अलौकिक हस्तक्षेपों तथा अनिश्चित सीमान्तों से मुक्त है। यह मानवीय कार्यों पर प्रमुख रूप में ध्यान देने की सम्भावना के लिए स्थान बनाता है। "यहाँ घोर भ्रम के जगत् में मानव विवास की अत्युत्तम अवस्थाओं को प्राप्त करने की आवश्यकता इसमें कठोर रूप में सन्निहित है। दुःख तथा अभाव को किन्हीं रहस्यमय योजना का अंग मानकर उनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती है।" जिस न्याय की इस जीवन में रचना करना हमारा कर्तव्य है उसे अन्य जीवन के लिए स्पष्ट करने का भी हमारे पास कोई औचित्य नहीं है।

(३०) विचार के इतिहास में प्रकृतिवाद—प्रत्येक मनुष्य के मनस् में प्रकृति के रूप में, प्रकृतिवाद से यह अपेक्षा होगी कि वह इतिहास के प्रत्येक युग में स्वयं को प्रकट करे। यह बड़ी स्पष्ट अभिन्यक्ति प्राप्त करता है जहाँ भी मनुष्य प्राकृतिक नियम की विश्वसनीय व्यवस्था के भाव पर पहुँचा है।

तदनुसार (यदि कुछ विशिष्टताओं का उल्लेख करें तो) हम इसे यूनानी जगत् में पाते हैं। यह हमें यूनानी दर्शन (चिन्तन) में उपलब्ध होता है,—डेमोक्रेटीज के दर्शन में, और उसके रोम निवासी शिष्य एप्युक्रैटियस के दर्शन में, जिसकी महान कविता, (डो रीएच नेचुरा) 'वास्तविक प्रकृति पर' (लगभग ईसा से ६० वर्ष पूर्व लिखित) जगत् की भाव रहित दृष्टि के लिये एक भाव-प्रवण आयी है। (बैक वेल के खोत्रग्रन्थ में मनरो द्वारा एप्युक्रैटियस का अनुवाद, पृ० ३०५-१५)।

धार्मिक युग के आरम्भ में टॉमस हाब्स ने मनस् को गतियुक्त पदार्थ के एक उदाहरण के रूप में, स्पष्ट करने का प्रयास किया है। सवेदन बाह्यगतियों का स्नायुओं पर सीधा प्रभाव है, तथा क्योंकि 'गति गति के अतिरिक्त और कुछ उत्पन्न नहीं करती' सवेदन को भी एक प्रकार की गति ही होना चाहिए। तब कल्पना तथा स्मृति "ह्यासमान सवेदन" है, तथा बुद्धि स्मृतियों की शृंखला है। (रैण्ड द्वारा सम्पादित माडेन बलातिकल फिर्नाँसोरुप में हाब्स के ग्रन्थ लेखियायन, १६५१ के उद्धरण देखें, पृ० ५७-७६)।

अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस में जडवाद का आश्चर्यजनक विकास हुआ। रेने देकार्त ने,

चाहिए उनके नाम हैं—'फ़ोर्स एण्ड मेटर' (शक्ति तथा भूतद्रव्य), त्रीएशन (सृष्टि), परपस् इन नेचर (प्रकृति में उद्देश्य), ग्रैन एण्ड सोल (मस्तिष्क तथा धारणा), फ्री विल (स्वतन्त्र सकल्प) धान्वल्पूजन (निष्कर्ष) ।

ग्रन्ट हैकेल की पुस्तक 'रिडिन ऑव दै यूनिवर्स' (१८६६) के पहले, छठे, दसवें, ग्यारहवें, बारहवें तथा पन्द्रहवें अध्याय तर्क की रूपरेखा प्रस्तुत करेंगे ।

टी० एच० हक्सले (१८२५-६५), ले सरमन्स, चौदह, आन दकार्ज डिप्लोम, साइक एण्ड लैटर्स (जीवन तथा पत्र) पहला भाग, पृष्ठ २४१-४४ प्रादि ।

अब उन्नीसवीं शताब्दी हमें प्रकृतिवादी गौरव ग्रन्थों का बाल प्रतीत होता है । गणिता की सहायता पाकर भौतिकी ने प्रामाणिक वैज्ञानिक विधि का आदर्श प्रस्तुत किया, तथा समीकरणों के एक समूह की अवधारणा, जो सभी दिनों एवं कालों में परमाणुओं के व्यवहार का वर्णन करेगी, वो भी असंभव रूप से मनुष्य की पहुँच के बाहर प्रतीत नहीं होती । बीसवीं शताब्दी ने हमारे भौतिकी के अन्तिम तथ्यों की सकल्पना में एक गहन आन्ति ला दी है । अत्यन्त विशद अर्थ में, इसमें प्रकृतिवाद में, जो कि किमी भी विशिष्ट भौतिक सिद्धान्त से प्रतिबद्ध नहीं है, परन्तु केवल भौतिक विश्व की स्वीकृति से प्रतिबद्ध है, चाहे यह प्रकृति की रूपरेखा के रूप में कुछ भी सिद्ध हो, कोई अन्तर नहीं था । बीसवीं शताब्दी का प्रकृतिवाद अधिक जटिल, नानाविध, कम विशिष्ट, कम आश्वस्त है । यह बहुधा एक अधिक् विशिष्ट प्रकार के दर्शन यथार्थवाद के रूप में प्रकट होता है, जिस पर हम आगे विचार करेंगे । कुछ उदाहरण नीचे दिये जा रहे हैं :—

बर्ट्रेंड रसल की प्राबलम्ब ऑव फिलॉसोफी (दर्शन की समस्याएँ), साइंटिफिक मैथड इन फिलॉसोफी (दर्शन में वैज्ञानिक विधि), ह्याट आई बीलीय (मैं क्या विश्वास करता हूँ) । रसल की कृतियों में विशिष्ट स्पष्टता, भोजस्विता तथा प्रत्युत्तर मति है । उसकी पहले की कृतियाँ जिनका गणितीय तर्कशास्त्र से निबट का सम्बन्ध है गभीर हैं ।

जॉर्ज सन्तायना की (एक प्रसिद्ध कवि और अभिव्यक्ति के घनी) कृति स्केप्टिसिज्म एण्ड एनीमल फेथ (शक्यवाद तथा पार्श्विक विश्वास) महान् आकर्षण लिये हुये तथा कम सुबोध है ।

आर० डब्लू० सैल्लर्स, इवोल्यूशनरी नेचुरेलिज्म (विकासवादी प्रकृतिवाद) एक पाठ्य पुस्तक, जो ठोस, सीढ़ण तथा योग्यतावद्ध है ।

जॉन ड्यूई की कृतियों में जहाँ तक वे तत्त्वमीमासा को छूते हैं एक प्रकार का प्रकृतिवाद स्थित है । विशेष रूप से उनकी पुस्तक, एक्सपीरियेन्स एण्ड नेचर (अनुभव तथा प्रकृति) देखिये ।

इरविन एडमिन ने अपनी पुस्तक फोर वेज ऑव फिलॉसोफी (१६३७) (दर्शन के चार रूप) में प्रकृतिवाद का सचमुच एक भावपूर्ण बचाव प्रस्तुत किया है । विशेष रूप से उसका चौथा अध्याय देखिये 'फिलॉसोफी एज नचर अन्डरस्टूड' (दर्शन, प्रकृति की समझ के रूप में), मैं इसके अतिरिक्त किसी अध्याय को नहीं जानता जिसमें प्रकृतिवाद के अर्थ को, जैसा

कि हम इसे आजकल पाते हैं, इतने उपयुक्त ढंग से अभिव्यक्त किया गया हो, शकवा उस काल को जो उसके विश्व में छिपा हुआ है इतने मनोहारी सौहार्दपूर्ण रूप में मढा गया है। बर्ट्रेंड रसल का विख्यात निबन्ध "ए फ्री मै-स वशिष" (स्वतन्त्र व्यक्ति के द्वारा धाराधना) मेरी दृष्टि में एक सविचार कर्णता को व्यक्त करता है, वास्टर लिपमैन की पुस्तक 'ए प्रीफेस टू मॉरल्स' (नैतिक सिद्धान्तों की भूमिका) जिसमें नियति बोध का भार है, परन्तु एडमैन की पुस्तक में प्रकृति प्रेम का सच्चा आनन्द है, तथा उसके भाग्य के नकारात्मक पहलुओं के आलिपन में सच्चाई ध्वनित होती है।

इस प्रकार जब प्रकृति में सन्तोष उत्साह में परिवर्तित हो जाता है और "प्राकृतिक दया" के लिए अवसर प्रदान करता है, तब ऐसा लगता है कि मानो बिना जाने (अनायास) ही मनस् प्रकृति को समष्टि रूप में एक जीवन्त गुण प्रदान कर रहा है और 'अपेक्षा-छिन पूर्वोक्त' विशिष्ट परिस्थितियों में, ईश्वर' शब्द का प्रयोग करने के लिए तैयार है (ए कामन फोथ पृ० ५१)। साधारण विश्वास की उस अवस्था में प्रकृतिवाद मोन रूप में किसी अन्य स्थिति को ग्रहण करता प्रतीत होता है।

अध्याय ४

प्रकृतिवाद का तर्कशास्त्र

(३१) मैं इस बात को दोहराता हूँ कि प्रकृतिवाद के समर्थन में पीछे दिये गये तर्क उसके लिए प्रमाण नहीं हैं वे विचार के आह्वान हैं ।

वस्तुतः प्रकृतिवाद के लिए कोई प्रमाण नहीं हो सकता । कोई यह कैसे सिद्ध कर सकता है कि प्रकृति के अनिश्चित और कुछ भी नहीं है ? यह सिद्ध करने का कि किसी वस्तु का कोई अस्तित्व नहीं है, यही एक मार्ग है कि हम यह दिखा दें कि यह असम्भव है : इस तरह यह दिखाया जा सकता है कि पार्थिव शरीर-क्रिया-विज्ञान की अवस्थाओं में, किन्नर का होना असम्भव है, अतः इस भूतल पर विघ्नरो का अस्तित्व नहीं है । और कुछ इस प्रकार के देवता हैं जिन्हें कम से कम प्राकृतिक नियमों के अन्तर्गत असम्भव दिखाया जा सकता है । परन्तु जब तक यह न मानले कि ये प्राकृतिक नियम समस्त विश्व पर प्रयुक्त होते हैं, जो निष्कर्ष को पहले ही मान लेना होगा, तब तक हम यह सिद्ध नहीं कर सकते कि होमर के ओलम्पस के देवता सभी जगह असम्भव हैं । (आध्यात्मिक) ईश्वर अथवा अथवा जगत् अथवा भविष्य के जीवन के अस्तित्व को सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

परन्तु प्रकृतिवाद के दावे का एक तर्कालोक पक्ष है । यह उन प्रयत्नों के सङ्घन में निहित है जिनके द्वारा भूतकाल में यह सिद्ध किया गया था कि अधिदैविक का अस्तित्व है । (३२) आप ऐसे कौन से आधारों को सबसेलतम मानेंगे जिन्हें ईश्वर में विश्वास के लिए दिया जा सकता है ? सहजानुभूत तथा प्रयोजनवादी कारणों के अनिश्चित, बुद्धितगत व्यवस्था के तीन मुख्य आधार हैं, जिन्हें अध्यात्मवाद तथा प्रकृतिवाद के लम्बे सघर्ष के बीच प्रकाश में लाया गया है, और जो इस विषय के सभी तर्कों में पुनः अवतरित होते हैं ।

प्रथम तर्क यह है कि प्रकृति को एक सृष्टि की आवश्यकता है । जैसा एक विद्यार्थी ने इस विषय को रखा है, "आरम्भ में कहीं कोई ऐसी सर्वशक्तिमान सत्ता होनी चाहिए जिसने विश्व की रचना की हो ।" दूसरे, 'बुद्धि को यह मङ्ग्यता आवश्यक प्रतीत होती है कि विश्व के अस्तित्व के लिए कोई महान् शक्ति उत्तरदायी है और क्योंकि मनुष्य को स्वयं प्रकृति के भीतर ऐसा बुद्ध नहीं मिल पाया है जो वस्तुओं के आरम्भ की सन्तोषजनक व्याख्या कर सके, अतः मैं मानता हूँ कि वह शक्ति ईश्वर है ।' सशेष में, प्रकृति के जगत् को आत्म-

निर्भर नहीं माना जाता : यह अपने से परे किसी अन्य सत्ता पर आश्रित होने के बिना प्रदर्शित करता है । पराश्रित सत्ता किसी स्वतन्त्र सत्ता को सन्निविष्ट करती है । वह स्वतन्त्र तथा आत्म-निर्भर सत्ता ही ईश्वर है । इसी तर्क को, जिसमें मूल स्रोतों, वस्तुओं के प्रथम कारणों तथा सृष्टि में रूचि का बोध होता है, शिश्मूलक तर्क कहा गया है ।

दूसरा तर्क यह है कि प्रकृति में व्याप्त वृथस्या तथा सुंदरता आकस्मिक नहीं हो सकती, अपितु यह एक ऐसे मनस् की अपेक्षा रखती है जिसने उन्हें समझा था और जिसका लक्ष्य उन्हें अस्तित्व में लाना था । अतः 'जड़ जगत् जो हमेशा निश्चित नियम के अनुसार कार्य करता है, अपने में बाहर किसी नियम देन देने की अपेक्षा रखता है । कोई भी नियम का निर्माण तब तक नहीं कर सकता जब तक उसमें बुद्धि न हो । अतः रचयिता एक बुद्धिमान सत्ता है ।' 'साधारण बुद्धि हमें बताती है कि जैम कोई घड़ी अपने जटिल विखरे हुए पुर्तों के साथ अपने आप गनियुक्त नहीं हो सकती, वैसे ही प्रकृति में व्याप्त सुन्दरता तथा समन्वय अपने आप अस्तित्व में नहीं चले आते हैं" "ईश्वर के अतिरिक्त कौन प्रकृति के अपनेको नियमों को उनकी सुनिश्चित पूर्णता तक सम्पादित कर सकता है ?" इस तर्क को जो जगत् के कोरे तथ्यों में इतनी रूचि नहीं रखता जितनी उनके मूल्यों एवं उपयुक्तता में साध्यमूलक तर्क कहा गया है । यह तर्क रचना से रचनाकार को सिद्ध करता है ।

एक तीसरा आधार है जो बहुत कम प्रकाश में आता है । यह तर्क यो है कि ईश्वर का प्रथम किसी न किसी तरह अपने स्वयं के सत्य का आरवासन देता है । "सर्वश्रेष्ठ सत्ता की अवधारणा में कुछ ऐसा प्रतीत होता है जो भूठा या भ्रमात्मक नहीं हो सकता ।" "मैं यह विश्वास नहीं कर सकता कि यदि ईश्वर के प्रत्यय पीछे के यथार्थ वस्तु नहीं होती, तो वह मानव की बुद्धि में आ सकता था ।" इस तर्क को दर्शन के इतिहास में भी सबल अभिव्यक्ति मिली है; किन्तु इमने अपनेको आकार ग्रहण किये हैं, मानो इसे तार्किक पदों में पकड़ पाना कठिन रहा हो, और शायद, अनिश्चित रूप में उसकी अभिव्यक्ति अधिक सत्य रही हो । ईश्वर ने प्रत्यय में एक विशिष्टता है जो इसे अन्य सब प्रत्ययों से भिन्न बना देता है, और मुझे यह विश्वास करने को बाध्य कर देता है कि इसका विषय वास्तव में अस्तित्ववान है । वह विशिष्टता क्या है ?

कतिपय मध्ययुगीन दार्शनिकों ने इसे 'शुद्ध सत्' के रूप में सोचा; ईश्वर शुद्ध सत् है, और शुद्ध सत् का आवश्यक रूप से अस्तित्व होता है ।

बेन्टयरी के एंगसलम (१०३३-११०६) ने इसे 'पूर्णता' के रूप में सोचा । उसने तर्क दिया कि पूर्ण सत् का प्रत्यय (जिसे 'एक' पूर्ण सत् का नहीं) आवश्यक रूप से उस सत् के अस्तित्व को अन्तर्भूत करता है । क्योंकि यदि यह प्रत्यय कोरा प्रत्यय या कल्पना ही है तो इनकी उस परिपूर्ण पूर्णता में कुछ न कुछ कमी रह जायेगी जो तभी पूरी हो सकेगी जब इनके अनुरूप वस्तु का भी अस्तित्व होगा । अतः यदि हम यह सोचते हैं कि अत्यधिक पूर्ण सत् केवल प्रत्यय मात्र ही है तो हम आत्म-व्यथा करते हैं । हमें इसे एक अस्तित्ववान के रूप में देखना चाहिए ।

स्विनोज़ा (१६३२-१६७७) ने भी इसे 'पूर्णता' के रूप में माना। उसकी मान्यता थी कि पूर्णता अपने साथ अस्तित्व की शक्ति भी रखती है यदि हम निरपेक्ष आरम्भ या वस्तुओं की उत्पत्ति पर विचार करें तो पूर्णता अपने अस्तित्व की अन्तर्निहित शक्ति का दावा करेगी— इसको कुछ भी रोक नहीं सकेगा। "किसी वस्तु की पूर्णता उसके अस्तित्व को मिटाती नहीं है, अपितु इसके विपरीत (इसके अस्तित्व को) व्यक्त करती है। दूसरी ओर, अपूर्णता इसका निषेध कर देती है। इसलिए हम पूर्णतया अनन्त अथवा पूर्ण सत् अर्थात् ईश्वर के अस्तित्व के अनिश्चित अन्य किसी भी वस्तु के बारे में अधिक निश्चित नहीं हो सकते।"

इन और अन्य तरीकों द्वारा दार्शनिकों ने यह दिखाने का प्रयास किया है कि ईश्वर के प्रत्यय में हमारे यथार्थ का प्रतिमान निहित होता है, और हम इस मुद्दे को कभी भी नहीं मान सकते कि यह प्रतिमान 'केवल मनोनिष्ठ' हो सकता है, क्योंकि केवल 'वस्तुनिष्ठ यथार्थ' का हमारा प्रतिमान ही हमें किसी प्रत्यय को मनोनिष्ठ ठहराने की ओर ले जा सकता है। तो ईश्वर का प्रत्यय, स्वयं में ही, ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास की अपेक्षा रखता है। इसे सत्तामूलक तर्क कहा गया है।

ईश्वर के अस्तित्व के दार्शनिक प्रमाण के प्रयास के रूप में जो कुछ कहा जा सकता है क्या वह इन तीनों तर्कों में शेष हो जाता है ?

(३३) प्रवृत्तिवाद यह दिखाने का बीड़ा उठाता है कि ये सभी तर्क दोषपूर्ण हैं। ऐसे अनेकों विचारकों द्वारा इनको आलोचना की गई है जो प्रकृतिवादी नहीं हैं। कांट से अग्रिम प्रभावशाली हमला उन पर कोई नहीं कर पाया है। (देखिये जे. वाटसन, सित्वाकसम फॉर्म कांट (कांट के ग्रन्थों से चयन) पृ० २०२-२२)।

अंतिम तर्क, जिसकी सत्तामूलक तर्क के नाम से चर्चा की गयी है, के विषय में जब कांट इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि इसमें कुछ भी नहीं है तब वह साधारण बहुमत को प्रकट कर रहा होता है। आपके पास पूर्णवृत्त का एक प्रत्यय होता है, अर्थात् वृत्त की एक परिभाषा किन्तु यह पूर्णता पूर्णवृत्त के अस्तित्व की कोई गारंटी नहीं होती। इसके विपरीत, वस्तुन पूर्ण नहीं होता है जिसका अस्तित्व नहीं होता। अस्तित्व किसी प्रत्यय की पूर्णता में कुछ भी नहीं जोड़ता। पूर्णता एक गुण है, यदि किसी पूर्ण गुलाब को प्रत्यय से यथार्थता में रूपान्तरित किया जा सके तो, इसकी पूर्णता किसी भी प्रकार उन्नत नहीं होगी और न ही किसी भी तरह से परिवर्तित होगी। क्या कांट ने सत्तामूलक तर्क का उसके सबसे बलवत्तम रूप में सामना किया है ?

विश्वमूलक तर्क कारण के प्रत्यय का अयुक्त उपयोग करने की गलती करता है। वस्तुओं की उत्पत्ति उनके कारणों से होती है और उनके कारण सर्वदा प्रकृति की किसी पूर्व अवस्था में रहते हैं। गुर्गों का मूल अण्डे में होता है और अण्डे का मूल उससे पहले की गुर्गी होती है। इस खोज को आप चाहे जितना पीछे ले जायें, चाहे मूल प्रोटोप्लाज्मिक

स्लाइम^२ तक अथवा मूल नंबूला तक . परन्तु अपने मूल बिन्दु के लिए आपको कभी भी प्रकृति से बाहर सकेत नहीं करना पड़ता । प्राकृतिक घटनाओं का सार कारण स कार्य के सम्बन्ध में निहित है । अतः हम कभी भी जो कुछ भी घटित होता है उसके कारण के लिए अलौकिक सत् की ओर सकेत नहीं कर सकते । और न ही सभी वस्तुओं के कारण के लिए—यदि इस वाक्यांश का कोई निर्धार्य अर्थ है तो ।

सृष्टि भिन्न विषय है, कारणता से पूर्णतः भिन्न, क्योंकि सृष्टि जगत् के मूल द्रव्य के निर्माण को सन्निविष्ट करती है । परन्तु यह स्पष्ट है कि कारणता का कोई तर्क यदि ऐसा कोई स्रोत है तो, वस्तुओं के गृजनशील स्रोत तक पहुँचने में हमारी सहायता नहीं कर सकता । क्योंकि कारणता अस्तित्ववान् वस्तुओं की केवल एक अवस्था तथा दूसरी अवस्था के बीच प्रयुक्त होती है ।

अपेक्षाकृत अधिक बुद्धिमान प्रकृतिवादी इस बात की कल्पना नहीं करते कि उन्होंने मनस् के उस स्वभाव की भर्त्सना करके जो प्रकृति के बाहर आरोहण करने के लिए कारणता रूपी सीढ़ी का प्रयोग करता है, समस्त मानविक बुद्धिनाई से छुटकारा पा लिया है । यदि वे इस बात पर बल देते हैं कि यह सीढ़ी वास्तव में ऐसे कारणों की श्रृंखला है जो पीछे की ओर अतीत में अनन्त तक पहुँचती है, तो वस्तुतः वे यह कह रहे हैं कि जगत् का कोई आरम्भ नहीं है । यह मान कि हम अतीत की असीमता में विश्वास करते हैं विस्मयकारी है । कोई भी अनन्त सिलसिला वह है जो कभी समाप्त न हो, परन्तु यदि कोई आरम्भ नहीं था, तो प्रत्येक वर्तमान क्षण परिसमाप्त अनन्त अनुक्रम का अन्त होता है । क्या इसकी कल्पना की जा सकती है ? यहाँ हमारे सामने एक मानविक अभ्युपगम है (अथवा, जैसा कि कान्ट ने कहा था, यह एक विप्रतिपक्ष है) जगत् का एक आरम्भ अवश्य होना चाहिए तथा उसका कोई आरम्भ नहीं होना चाहिए । हम दोनों विचारों में से कोई-सा भी कथो न चुनें, हमें अचिन्त्य का सामना करना पड़ता है ।

हरबर्ट स्पेन्सर इस कठिनाई को पूरी तरह स्वीकार करता है । वह इसके लिए मानव मनस् की सीमाओं को उत्तरदायी ठहराता है । उसकी मान्यता है कि मनस् सम्बन्धों के रूप में चिन्तन करने के लिए उपयुक्त है, जैसे कारण-कार्य सम्बन्ध—यह जगत् के एक अंश में दूसरे अंश को जोड़ सकता है, परन्तु यह सम्पूर्ण पर चिन्तन करने के लिए उपयुक्त नहीं है । हमारा ज्ञान सापेक्ष है, निरपेक्ष नहीं है, यह वैज्ञानिक है तत्त्वबोधात्मक नहीं । अतः जब हम निरपेक्ष आरम्भिक बिन्दुओं पर पहुँचने का प्रयास करते हैं, तो हमारे सम्मुख चिन्तन की विकल्पात्मक असंभावनाएँ प्रस्तुत हो जाती हैं (फर्स्ट प्रिंसिपिल्स प्रथम भाग) । जगत् की उत्पत्ति के सन्दर्भ में केवल तीन तरह के विकल्प ही सम्भव हैं यह स्वयंभू है अथवा स्वतः प्रभूत है अथवा किसी बाह्य शक्ति के द्वारा उत्पन्न है । और इनमें से प्रत्येक विकल्प हमारे मनस् के लिए अर्थरहित है । हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि बिना इसके बाहर किसी स्रोत के, कोई वस्तु अपने आप में ही अस्तित्ववान् न हो, हम स्वतः सृष्टि की कल्पना नहीं कर सकते, क्योंकि इसमें यह निहित है कि वस्तु अपने अस्तित्व से पूर्व अस्तित्ववान्

होती है, और इसे किसी बाह्य सृष्टि द्वारा रचित मानने पर प्रश्न टल जाता है। क्योंकि हमें यह पृथ्वी पडता है कि सृष्टि वहाँ से आयी ? और यह प्रश्न, जैसा कि वान्ट पहले ही मान चुका है, "मानव बुद्धि का अगाध गर्त है।"

तब यदि ईश्वर को मानने से जगत् की व्याख्या नहीं होती है तो विश्वमूलक तर्क अपने समस्त अर्थ को खो देता है।

(३४) प्रयोजनमूलक तर्क पर जो प्रकृति की व्यवस्था एवं उपयुक्तता में सम्भावपूर्ण प्रयोजन को देखने का स्वांग करता है, प्राधुनिक काल के प्रारम्भ से ही हमना हो रहा है। साइड बेकन ने उस दोष को प्रकट कर दिया था जो प्राकृतिक घटनाओं तथा व्यवस्थाओं को 'अन्तिम कारणों', अर्थात् किसी कल्पित लक्ष्य के द्वारा समझने में होता है। यदि हम अच्छी फसल की व्याख्या अच्छे ईश्वर की इच्छा से दें, तो घाने की खराब फसल की व्याख्या बरना कठिन हो जाता है। प्रयोजन की प्राकल्पना का भविष्यवाणी के लिए उपयोग नहीं किया जा सकता और यह उतनी ही है जितनी जैमा बेकन ने लिखा है, "बहु कुधारी कन्या जिसे ईश्वर को समर्पित कर दिया गया हो।" हमारी उस निकम्मी आदत के कारण जिनके प्रभाव में हम उस प्रत्येक घटना का सकेत ईश्वर की इच्छा की ओर कर देते हैं जिसकी हम दूसरी तरह से व्याख्या नहीं कर पाते, स्पिनोज़ा ने इसे "अज्ञात के आश्रय" का नाम दिया है। इसके अतिरिक्त, यह सर्वत्र अनुभव किया गया कि ईश्वर को ऐसी व्याख्याओं के द्वारा जो प्रेरणाएँ प्रदान की जाती हैं वे निरुपेक्ष तथा निकम्मी होती हैं। यदि पृथ्वी विश्व का केन्द्र नहीं है तो मनुष्य भी विश्व के मूल्य का केन्द्र नहीं है और मनुष्य के लिए जगत् की उपयुक्तता, जहाँ तक यह उपयुक्त है, इस बात में नहीं मानी जानी चाहिए कि ईश्वर की मानवों में परम रचित है। और न ही हमारे पास इस बात का कोई अधिकार है कि हम जगत् में अनुपयुक्तता की मात्रा, इसकी बुराईयाँ, भ्रष्टान तथा निर्जनता को भूल जायें। जैसा कि हम इसे पाते हैं यदि उसी रूप में हम उससे किसी पूर्णतः भले रचनाकार का अनुमान करें तो हम अपने स्रोत से अपेक्षाकृत ऊँचे उठने का प्रयास कर रहे हैं। जैसाकि काण्ट ने बताया था, वास्तव में हम ईश्वर के अपने पूर्वकल्पित प्रत्यय को अस्तित्व प्रदान कर रहे हैं, अर्थात् 'सत्तामूलक तर्क' का उपयोग कर रहे हैं।

प्राणी जीवन के जगत् में डिजाइन की दुहाई, नेत्र तथा अन्य संवेदन के अर्थों की अद्भुत बनावट से संरक्षण के साधनों तथा सहज प्रवृत्तियों से सदा उत्तम होने वाले प्रशासकमक मनन (उदाहरण के लिए फेनेला की पुस्तक दि एविजस्टेन्स ऑफ गॉड [परमात्मा का अस्तित्व]) इनका प्रत्याख्यान काण्ट की आलोचना की तुलना में डार्विन की इस महान् सिद्धि से कि प्राणी जगत् के अनुकूल बना था, जगत् प्राणी के अनुकूल नहीं बना था, और कि अनुकूलन की इस प्रक्रिया को कारणता के नियमों की सरल प्रक्रियाओं द्वारा समझा जा सकता है, अधिक प्रभावशाली ढंग से हुआ।

परन्तु किसी भी अवस्था में, प्रयोजनमूलक तर्क कोई वास्तविक तर्क नहीं है, क्योंकि यह तब तक हमारे सम्मुख किसी भी यथार्थ (प्रामाणिक) प्राकल्पना को रखने में असमर्थ रहता है जब तक हमारे पास उस प्रक्रिया की कोई अवधारणा नहीं हो जिसके द्वारा ईश्वर जगत् की रचना करने के पश्चात् उसे अस्तित्व में ले आता है। यहाँ हम उदात्ति की

समस्या की उन कठिनाइयों पर प्रकाश डाल रहे हैं जिन्हें तर्क साध्य के रूप में ले आया था, और इस प्रकार हम पुनः एक बार मानव बुद्धि की सीमाओं का सामना करने को बाध्य हो जाते हैं।

(३५) जब तक इन आलोचनाओं के साथ कुछ गडबड न हो, तब तक हमें प्रकृतिवाद के साथ यही मानना चाहिए कि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने वाले ये प्रमाण ठोस नहीं हैं। अन्य प्रमाण भी हो सकते हैं। ऐसे भी आघार हो सकते हैं जिन्हें तर्क सगत आकार में प्रस्तुत करना सम्भव नहीं हो। अलौकिक जगत् के कुछ ऐसे पक्ष भी हो सकते हैं जो परमात्मा के अस्तित्व पर निर्भर न हो। ईश्वर का अस्तित्व न हो तो भी सकल्प स्वतन्त्र हो सकता है, आत्मा अमर हो सकती है। ये प्रश्न परीक्षा योग्य हैं, और प्रकृतिवादी लेखकों के विचार-विमर्श में इनकी परीक्षा हुई है। परन्तु, क्योंकि ईश्वर में विश्वास समस्त अलौकिकता का सार है, अतः हमारे सम्मुख प्रकृतिवाद का तर्कशास्त्र अपने सर्वोत्कृष्ट रूप में प्रस्तुत है।

□ □ □

अध्याय ५

प्रकृतिवादी नीतिशास्त्र

(३६) यदि हम ईश्वर में विश्वास न करें और अधीत्य सदाचारिता के लिए किसी सर्वशक्तिमान तथा पूर्णतः पवित्र सत्ता में सलग्नता को न मानें तो मानव की नैतिकता के मानदण्डों का क्या होगा ?

निस्संदेह प्रकृतिवादी की दृष्टि में व्यक्ति तथा जाति दोनों के लिए क्षितिज का अंतिम धोर मृत्यु है। परन्तु मृत्यु का बोध जितना अन्धों के ध्यान में होता है, उससे अधिक उसके ध्यान में नहीं होता। जीवन को सुचारु रूप से चलाने का उसका विचार इस बात पर निर्भर करता है कि सुख अथवा दुःख की उत्पत्ति के सम्बन्ध में कारण तथा कार्य के बारे में उसकी बुद्धि क्या बताती है। ईश्वर के कोप से डरने का उसके पाम कोई कारण नहीं है, परन्तु समाज के तथा स्वयं अपने स्वभाव के कोप का ध्यान उसे अभी भी रखना होगा।

उसकी प्रेरणाएँ स्पष्ट रूप से सरल हैं, उसके व्यवहार को भी मूलतः बदलने की आवश्यकता नहीं है। उसे न तो ईश्वर की महिमा के लिए और न ही उसके धार के लिए कुछ करने की चिन्ता होती है और न ही उसमें उस भौतिक विश्व के प्रति कोई कृतज्ञता अथवा निष्ठा की कोई बुद्धियुक्त भावुकता होती है जो उसे अस्तित्व में लाया और किसी दिन उसे मिटा देगा। परन्तु वह अपनी वशानुकूल की नैसर्गिक आकांक्षाओं को नष्ट नहीं कर सकता। यदि वह विज्ञान को महत्त्व देता है, तो वह यह अभी भी करेगा। यदि उसकी प्रकृति सामाजिक है तो वह अभी भी अपने साथियों को प्रसन्न रखना चाहेगा, यदि वह सुन्दरता तथा परिष्कार के प्रति सचेदनशील है तो वह अभी भी अपने व्यवहार में सामंजस्य तथा शालीनता का पोषण करेगा।

प्लेटो के अनुसार नैतिक अधीत्य (अथवा न्याय) साधारणतः मानसिक स्वास्थ्य है। वह एक ऐसी मनोवृत्ति है जो प्रत्येक व्यक्ति को उसका पावना देती है तथा मनस् के प्रत्येक कार्य को व्यवहार के अनुशासन में स्थान देती है : इस आधार पर केवल न्यायी मनुष्य ही सुखी हो सकता है, क्योंकि अन्यायी मनुष्य हर्ष मनुष्य की भाँति, जीवन की साधारण सतुष्टियों को पाने में असमर्थ है।* उन पारितोषिकों से जो देवताओं अथवा मनुष्यों के द्वारा प्रदत्त हैं पूर्णतया स्वतन्त्र वस्तुओं के जगत् में अच्छे जीवन की अपनी आंतरिक महत्ता है।

(३७) यह सही है कि ईश्वर में तथा भविष्य-जीवन में विश्वास के परित्याग का प्रथम प्रभाव "मुक्ति का बोध" है। "ईश्वर मर चुका है" नीत्ये घोषणा करता है, (आलेख

* रिपब्लिक, पुस्तक चार। प्लेटो प्रकृतिवादी नहीं है।

इस्ट एलविण्ट) कुछ भी किया जा सकता है।" प्रकृति या प्राकृतिभ्रम भावेण अशिव नहीं है, सज्जा तथा निग्रह को दूर करो, अनुशासन तथा नियंत्रण को हटाओ, स्वतंत्र मनुष्य की नैतिकी "आत्माभिव्यक्ति" की नैतिकी होगी।

जो कोई भी इसकी, अथवा उमर धंधाम की दिशा का आत्म-वेन्द्रित आनन्द, तथा उपेक्षा के इस पथ का वरण करता है, उसके लिए यह संभव है कि वह अन्य प्रकृतिवादियों की निंदा का पात्र बन जाए। वे उसका इस बात की ओर ध्यान आकृष्ट करेंगे, जो प्लेटो की बात में पूर्णतः भिन्न नहीं होगी कि एक ऐसा अनुशासन है जो स्वयं प्रकृति से ही सम्बन्धित है। इसके अतिरिक्त वह मानवता की आवश्यकताओं से पीठ नहीं मोड़ सकता और अपने आप से ही पूर्णतः सतुष्ट नहीं हो सकता। एपिक्यूरस तथा ल्यूक्रीटियम ने जिनके लिए जीवन के स्वाभाविक सतोषों के अतिरिक्त कोई दूसरे लक्ष्य नहीं थे, देवताओं को एक महानिबर दूरी पर निर्वासित करके एक मुख्य साम प्राप्त कर लिया (वे लोग अभी भी उनके अस्तित्व में नाममात्र का विश्वास रखने का दावा करते हैं) और वह इस तथ्य में निहित है कि उन लोगों ने देवी दण्ड तथा मृत्यु के भूतहा भय पर विजय प्राप्त कर ली। हमें उनकी नीति-सहिता को कुछ बटोर कहना चाहिए, यद्यपि सामान्य बोलचाल में "एपिक्यूरियन" ने एक अत्यंत भिन्न अर्थ ग्रहण कर लिया है। उनका विश्वास था कि जीवन के सनातन सुख सबसे अधिक सतोष देने वाले थे, पीडा एवं घृणा से युक्त एय क्षणिक होने के कारण अधिक तीव्र सुख वस्तुतः सुख नहीं थे। उन लोगों के लिए प्राराम, मैत्री, तथा दर्शन का जीवन विवेकपूर्ण वरण था (देखिये वेकवैल, सोर्स बुक (सदर्भ पुस्तक), पृ० २६७-३०६)।

(३८) आधुनिक प्रकृतिवादियों ने अपनी विश्व दृष्टि को विवेकपूर्ण व्यवहार पर प्रयुक्त करने के व्यवस्थित प्रयास किए हैं। हरवट स्पेंसर का "डेटा ऑव ऐथिक्स" (नैतिकी के प्रदत्त) उत्कृष्ट निबन्धों में से एक है। स्पेंसर का तर्क है कि मनुष्य अभी सुखी हो सकते हैं जब वे प्रकृति में हो रहे विकास की स्पष्ट दिशा में बढ़ें (यहाँ हम प्रकृति का 'उद्देश्य', ऐसा प्रयोग नहीं कर सकते) और प्रकृति के साथ जीवन के सरक्षण तथा वर्द्धन के लिए काय करें। इसका अर्थ है स्वयं के स्वास्थ्य का ध्यान रखना और अपनी मानसिक शक्तियों का उनकी उच्चतम सामर्थ्य तक विकास करना, इसका अर्थ है युद्ध के, तथा उन सब सधर्षों के लिए जो दोनों विरोधियों के जीवन एवं शक्ति के ह्रास को सत्रिविष्ट करते हैं, समूलोच्छेद का प्रयास करना, इसका अर्थ है सैनिक समाज के स्थान पर व्यावसायिक समाज की स्थापना करना, इसका अर्थ है इस समाज में स्वतंत्र प्रतिस्पर्धा का होना जिससे सर्वोत्तम मनुष्य सर्वोच्च पद पर आ सकें, तथा इसका अर्थ है, सद्भावना का एक ऐसे बिन्दु तक सामान्य विकास, जिससे कि कोई व्यक्ति दूसरे के सुखों से भी उतनी ही सतुष्टि प्राप्त कर सके जितनी वह स्वयं के सुखों से करता है और स्वार्थवाद एवं परार्थवाद का समन्वय हो पाय।

(३९) नीचे इन्हीं तर्कवाक्यों से एक बिल्कुल भिन्न रूपरेखा पर पहुँचता है। वह स्पेंसर के आदर्श को बहुत साधारण मानता है। यह सही है कि प्रकृति में विकास होता है, परन्तु इसका साधन अयोग्य का नाश करना है। समाज के सबल तथा सशक्त तत्वों को

स्वयं हृदयपूर्वक भागे घाना चाहिए, अपने लिए नहीं अपितु भद्रिय के लिए। सहनशीलता और सहानुभूति की प्रवृत्तियों को प्रोत्साहित करके ईसाई धर्म, मानव जाति के लिए घातक सिद्ध हुआ है। “अपनी तरह दूसरों को भी प्यार करो” का आग्रह करने की अपेक्षा नीचे इस बात का आग्रह करता है कि हमें अपने प्रति भी उतना ही निदोष बनना चाहिए जितना दूसरों के प्रति। प्रतिमानव का अवतरण अयोग्यों के विनाश (उन्मूलन) से ही हो सकता है और यदि व्यक्ति स्वयं ही अयोग्य है तो उसका पुनीत कर्तव्य है कि वह योग्य के प्रति नतमस्तक हो। एक कठोर आत्म-संयम ही आनन्द का मार्ग है। “भारमा जीवन है, जो जीवन में स्वयं सघर्षरत” है।

(४०) अथ मानव प्रकृति की प्रक्रियाओं के सदर्भ में “हक्सले” ने ‘एथोल्पोरान एण्ड ऐथिक्स’ (विकास तथा नैतिकी) नामक पुस्तक में नैतिकता के मार्गदर्शन के प्रयास को छोड़ दिया। उसके अनुसार, प्रत्येक सभ्यता का कार्य एक माली के समान अवाञ्छनीय तत्वों से सघर्ष करना है। सामाजिक प्रक्रिया प्राकृतिक चयन की प्रक्रिया के प्रतिकूल पड़ने पर भी अधिक प्रभावशाली रहती है, जीवन के लिए सघर्ष की प्रक्रिया को अवहेलना करके भी मानवीय प्रकृति के सामाजिक पथों का विकास होता है। नीचे के द्वारा किये गये, डार्विन के सिद्धान्त जैसी नैतिकता के सबल समर्थन को दृष्टि में रखते हुए हक्सले का निबन्ध तुलनात्मक दृष्टिकोण के लिए आवश्यक है।

(४१) संक्षेप में, यद्यपि प्रकृतिवादियों की आचार-सहिताओं में भेद है तथापि प्रकृतिवाद नैतिकता को आचारविहीन नहीं रहने देता।* यह अनिवार्यतया मानव जाति को न तो सुधर वाड़े में वापस ले जाता है और न ही सामाजिक प्रगति की दिशा को पीछे भोड़ता है। केवल इतना अवश्य है कि इसके नीतिशास्त्र में शाश्वतता का सिंहावलोकन नहीं है और अपनी आन्तरोगुल प्राणवत्ता में देवी चिन्ता का सस्पन्दन नहीं है। यह, त्रिश्व के उस फासी के तखने पर, खड़े मनुष्य के शौर्य की मुद्रा है जो अन्ततोगत्वा उसके समस्त कार्यों के योग्य को शून्य के रूप में लिखेगा।

०००

* इस परम पर हम हृदयीसर्वे अन्वय में विचार करेंगे।

अध्याय ६

प्रकृतिवाद की परीक्षा

(४२) दशन के एक प्रकार के रूप में प्रकृतिवाद अब हमारे समक्ष है। निस्त देह इसकी स्थिति [केस] सबल है। इसका सबसे अधिक सबलतम कौनसा भ्रम है? मेरी दृष्टि में यह इसकी व्याख्या के कार्यक्रम की पूर्णता है।

(४३) अपने सभी भ्रमों में वैज्ञानिक संरचना की संगति, कल्पनाशीलता एवं स्पष्टता की दृष्टि से उन्नीसवीं शताब्दी में प्रकृतिवाद एवं प्रकृत्य स्थिति में था जो अब लुप्त हो गई है। भौतिकी में एक नयी दृष्टि के आगमन से—जिसमें हम न्यूनाधिक निश्चिन्त रूप में १८६५ में रोमजिन की एकसरे की खोज के आसपास मान सकते हैं एक ऐसी खोज जिसने हमें विश्व के अतः परमाणवीय स्तरों के रहस्योद्घाटनों के लिए एक साधन प्रदान किया—भौतिक प्रवधारणाएँ एक ऐसे युग में प्रवेश कर गयी हैं जिसके लिए संकलन एक बहुत पिटा हुआ हलका शब्द होगा। इन परिवर्तनों को जहाँ तक ये हमारे विश्व चित्र को प्रभावित करते हैं, लगभग स्थूल रूप में निम्न प्रकार से रखा जा सकता है —

(क) अब यह प्रकट हो गया है कि जिस परमाणु को सरल एवं अपरिवर्तनीय समझा जाता था, वह अब पर्याप्त आंतरिक जटिलता लिए हुए ऐसे सूक्ष्म जगत् के रूप में प्रकट हुआ जिसमें संगठन और विघटन की संभावना रहनी है और जो किसी अवसर पर किसी दूसरे प्रकार के परमाणु में बदल सकता है। इलेक्ट्रॉन और रेडियो सक्रियता की खोजों ने उस वस्तु में गति और परिवर्तन को उद्घाटित कर दिया है जिसे पहले शाश्वत रूप में स्थायी माना जाता था।

(ख) भूतत्त्व एवं ऊर्जा में जो नियत अंतर समझा जाता था वह अब स्पष्ट नहीं रहा। साधारण दृष्टि एवं उन्नीसवीं शताब्दी की भौतिकी के लिए इससे अधिक और कुछ स्पष्ट नहीं था कि आप किसी वस्तु की मात्रा में बिना परिवर्तन के स्वेच्छा से उसकी गति दर में परिवर्तन कर सकते हैं। यदि आप भौतिक विश्व में वस्तुओं की कोई सूची बनाएँ तो आपको सदा दो परिमाणों पर ध्यान देना होगा पदार्थ की मात्रा, और गति की मात्रा इन दोनों को स्वतंत्र समझा जाता था। भूतत्त्व का न तो कभी सृजन हो सकता है और न उसका नाश। सही बात ऊर्जा, मात्रा, गति और स्थिति के बारे में है। एक और भूतत्त्व के संरक्षण को माना जाता था और दूसरी ओर ऊर्जा के संरक्षण को। अब यह प्रकट हुआ कि भूतत्त्व तथा विकीर्ण ऊर्जा को एक दूसरे में बदला जा सकता है और यह अविनाशनीय नहीं है—या यो कहा जाय कि यह भौतिक रूप में असम्भव नहीं है हम उसकी कल्पना कर पायें या न कर पायें—कि भौतिक जगत् का तत्त्व क्रमशः एक स्थान से दूसरे

स्थान पर ले जाया जा सके, विकिरण के रूप में उड़ान भर सके एवं नवोत्पन्न परमाणुओं के रूप में दूरस्थ क्षेत्रों में घनीभूत हो सके। एक प्रकार के सार्वत्रिक फौनाथ प्रयवग गल्फस्ट्रीमिंग के द्वारा नक्षत्रीय तन्त्रों की सक्षम सामग्री प्रकाश की गति के साथ सदैव पुनर्विभाजन के रूप में विकीर्ण हो रही है। यदि कोई सरक्षण है तो, वह भूतत्त्व प्रयवा ऊर्जा इनमें से किसी एक का नहीं अपितु दोनों के संयोग का होना चाहिए।

(ग) सातत्य [निरन्तरता] के नियम की अपेक्षा कठिनाइयाँ हैं। भूमिगत से ही विज्ञान का कोई ऐसा सिद्धान्त हो जिसका गौरव इस नियम से अधिक हो।

स्वप्नों तथा परी कथाओं के जगत् को छोड़कर, यदि वस्तु-स्थिति में किसी वस्तु को एक स्थान से दूसरे स्थान पर पहुँचाना हो, तो उसे बीच के स्थानों की एक सतत [प्रवि-च्छिन्न] शृंखला के माध्यम से गुजरना होगा। यदि किसी धूमते हुए गतिपालक पहिये की अपनी गति बढ़ानी या घटानी हो तो इसे ऐसा करने के लिए बीच की सभी गतियों से होकर गुजरना पड़ेगा। परन्तु अब (ऐसे सिद्धान्तों से जैसे प्लैन्क का क्वाण्टा का सिद्धान्त,¹ तथा ऐसे तथ्यों से जैसे काम्पटन प्रभाव² के कारण) हमारा ध्यान इन घोर भ्रांतिगत होना है कि धावलगतियाँ पूर्ण अर्थों की शृंखला के समान 'कलिकामय' प्रयवा असतत हो सकती हैं, कि किसी भी समय वहाँ भी बिना हुए इलैक्ट्रोन्स एक कक्ष से दूसरे कक्ष में जा सकते हैं, और यह कि प्रकाश-ऊर्जा दिक् में तरंगों के रूप में प्रयवा पिण्ड के रूप में एक साथ विभिन्न भ्रष्टकों के अनुक्रम में विकीर्ण होती है। यहाँ यह नहीं कहा जा रहा है कि इन घटनाओं को हम चित्रित करें, हमें केवल यह आभास दिया जा रहा है कि हो सकता है कि हमें उन्हें मानने के लिये कहा जाय। सभी परिवर्तनों के सातत्य के पक्ष में हमें किसी भी प्रागानुभविक पूर्वाग्रह को जितनी भी शालीनता से हो सके त्याग करने के लिए तैयार रहना चाहिए।

(घ) १९०८ में मिन्कोस्की की स्मारिका³ के प्रकाशन के बाद से काल तथा देश को एक दूसरे से स्वतन्त्रता भी इसी प्रकार मदिग्ध है। इसका यह अर्थ नहीं है कि काल को एक प्रकार का दिक् माना जाय, या कि दिक् को एक प्रकार का काल माना जाय, परन्तु जहाँ तक माप का सम्बन्ध है दिक् तथा काल को माप-साध लिया जाना चाहिए, और यह कि कोई घटना कितने दिक् में तथा कितने काल में होती है, ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर काल तथा देश को एक दूसरे से स्वतन्त्र मानकर नहीं दिया जा सकता। वर्तमान में सापेक्षता के सिद्धान्त को दिक् तथा काल के स्वरूप की जाँच की अपेक्षा, सिद्धान्तों की मूलभूत जाँच के रूप में माना जाता है, परन्तु इनमें यह स्पष्ट कर दिया है कि दिक् तथा काल के हमारे विचार चाहे कितने ही पृथक् क्यों न हो (क्या माप काल के बारे में बिना दिक् के प्रयवा दिक् पर बिना काल के सोच सकते हैं?) हमें वैज्ञानिक उद्देश्यों के लिए उन्हें नानाविध मानना चाहिए। तथा इसके अतिरिक्त हमें उन्हें उन घटनाओं के साथ लेना चाहिए जो, जैसा कि हम कहते हैं, दिक् तथा काल में घटित होती हैं: क्योंकि यह सदेहास्पद है कि इन घटनाओं से अलग होकर दिक् तथा काल, रिक्त क्षेत्रों के रूप में, अस्तित्वमान हों।

जब हरबर्ट स्पेन्सर ने—'मूलभूत वैज्ञानिक विचारों' की अपनी सूची बनाई तो उसने पाँच का उल्लेख किया,—दिक्, काल, भूतद्रव्य, गति, शक्ति (इसमें उसने चेतना को भी,

एक अन्य प्रकार की वस्तु के रूप में, जोड़ दिया),—और यदि हम यह पूछें कि वे स्वयं में क्या हैं तो इन पाँचों को उसने समान रूप से अचिन्त्य माना। उसने इस बात को भी अविवशनीय माना कि ये पाँच पूर्णतः स्वतन्त्र सत्ताएँ हैं, और इसलिये उसने सुझाव दिया कि अन्य सब, शक्ति की अभिव्यक्तियाँ हैं, यद्यपि साथ ही उसने यह भी सोचा कि इस बात का नहीं जाना जा सकता कि ऐसा कैसे हो सकता है। ऐसा प्रतीत होता है कि भौतिक विज्ञान आवश्यकता से प्रेरित होकर मूलभूत विचारों के सम्बन्धों के प्राम्ग्य क्षेत्र में प्रवेश कर रहा है : और ऐसा करने में वह कम से कम इतना स्पष्ट कर देता है कि जडवाद की धारणा स्पष्टता का लाभ भ्रम था। यदि इस जगत् की व्याख्या भौतिक तत्त्वों के माध्यम से करें तो हम श्रेय की व्याख्या श्रेय द्वारा ट्रिल्टुन भी नहीं कर रहे हैं, अपितु श्रेय की व्याख्या अपरिचित तथा अल्पनीय के द्वारा कर रहे हैं, शायद अचिन्त्य के द्वारा भी। अब प्रकृतिवाद ठोस को वास्तविक के रूप में मानने के लिए मानकीय सहजवृत्ति पर आधारित होने का और अधिक दावा नहीं कर सकता।

(४४) क्या समकालीन भौतिकी की ये उलझनें हमारी तत्त्वमीमासा में आमूलमूल परिवर्तन की प्रेरणा करती हैं ?

जहाँ तक वे भौतिकी की केवल उलझनें हैं, स्थापित परिणाम नहीं हैं, वहाँ तक तो नये तत्त्वमीमासीय पयबलोकन में पढ़ना अर्घ्य होगा। निश्चित ही यह अनुमान करना बहुत जल्दबाजी है, जैसा कि कुछ ने किया है, कि इन परिवर्तनों ने स्वयं प्रकृतिवाद को अयुक्तियुक्त बना दिया है। हमें स्वयं को बार-बार यह स्मरण दिलाने की आवश्यकता है कि विज्ञान स्वयं दशन का निर्माण नहीं करता है। चाहे भौतिक जगत् को समझना कितना ही मुश्किल क्यों न हो, चाहे उसे व्यक्त करने की हमारी पूर्व स्थापित रीतियों को वह कितना ही विचलित करे, इन कठिनाई का, कि क्या जो कुछ जगत् में है वह भौतिक प्रगति ही है, न ही भौतिक जगत् के अर्थ से कोई सम्बन्ध है और न ही प्रकृतिवाद के मूलभूत प्रश्न से।

फिर भी इस चेतावनी के साथ हम कह सकते हैं कि इन उलझनों के अस्तित्व ने ही उस प्रश्न को भौतिक रूप से बदल दिया है जो तत्त्वमीमासीय स्किफनस^४ ने आज मानव मनस् के सम्मुख रखा है। भौतिक वस्तु की अन्तिम स्पष्ट आधार-स्थिति जिसकी प्रकृतिवाद को आवश्यकता है, हिल गई है। अब जडवादी प्रकार के प्रकृतिवाद को सम्भव विकल्पों में से स्वयं भौतिकी की प्रगति की वजह से निष्कासित कर दिया गया है।

विध्यात्मकवाद भी निष्कासित हो गया है। भौतिकशास्त्री अब यह नहीं कह सकता कि 'हम इस बात में रुचि नहीं रखते कि दिक् तथा काल तथा ऊर्जा क्या हैं, हम तो केवल घटनाओं [फिनोमिना] के क्रम तथा सम्बन्ध में रुचि रखते हैं।' क्योंकि घटनाओं के क्रम तथा सम्बन्ध बहुत हद तक इस बात पर निर्भर करते हैं कि दिक् तथा काल तथा ऊर्जा क्या हैं। आज भौतिकी ने एक बार फिर से तत्त्वमीमासा को अपने सलाहकार के रूप में स्वीकार कर लिया है।

और दिक् तथा काल के स्वरूप के बारे में, भौतिकशास्त्री अब अपने पहले के जैठ आत्मविश्वास के साथ यह नहीं कहता कि "हम भौतिकी की समस्याओं को बिना मनस् की ओर संकेत किये गुलामा सकते हैं, भौतिक जगत् स्वनिर्भर अस्तित्व रख सकता है, चाहे

भौतिक जगत् में अवलोकन करने वाले कोई भी मनस् हो या न हो।" क्योंकि यह मापेधता के सिद्धान्त का एक अविच्छिन्न अंग बन गया है, कि इससे पहले कि हम यह कह सकें कि हम ब्रह्मने दिक् अथवा काल अथवा गति से सम्बन्धित हैं, यह आवश्यक हो गया है कि 'दृष्टा' का ध्यान रखा जाय।

निश्चय ही, अधिकतर यह 'दृष्टा' केवल एक अभिलेखन उपकरण, अथवा एक मान-एण्ड होता है। परन्तु यदि तथ्य यन्त्रों के चयन पर तथा उस पर निर्भर है जो इनके द्वारा प्रकट होता है तो अवलोकन करने वाला मनस् भी माप का एक अंग बन जाता है। अतः यदि यह सत्य है, जैसा प्रोफेसर ब्रिजमैन कहते हैं कि शुद्ध दिक् वा कोई रेखागणित नहीं होता, अपितु पास का अथवा 'स्पर्शिय' दिक् के मीटरो का रेखागणित होता है, और दृश्य अथवा खगोलीय दिक्* की प्रकाश तरंगों का रेखागणित होता है, तो दिक् अपने स्वतन्त्र अस्तित्व को खो देता है और यदि हमें प्रकाश-किरण की कालावस्था के बारे में बात नहीं करना चाहिए, और न ही 'यहाँ और अब' होने वाली घटनाओं में सम्बन्धित अर्थों के लिए स्वाति नक्षत्र में इस समय घटने वाली घटनाओं के विषय में ध्यान देना चाहिए तो काल का वह वस्तुगत यथार्थ समाप्त हो जाता है जिसको प्रकृतिवाद ने पहले मान ही लिया था। यदि मात्रात्मक रूप में सचेत दृष्टाओं के निर्णयों से स्वतन्त्र होकर, भौतिक विश्व के परिमाण एवं विशेषता को अपरिमित माना जाय, तो दृष्टाओं के प्रवेश के पूर्व ही जो जगत् था, उसे किसी रूप में अस्पष्ट, अनिरूपणीय एवं जन्म के पूर्व विद्यमान मानना होगा।

इस प्रकार हम न्यायोचित रूप से कह सकते हैं कि स्वयं भौतिकी ने प्रकृतिवाद को कम विश्वसनीय तथा कम आत्म निश्चयी बना दिया है।

परन्तु यह किमी को नहीं मानना चाहिए कि प्रमुख तत्त्वमीमासीय समस्याओं का हल इन सतर्क हुए विशिष्ट प्रश्नों के निपटारे पर निर्भर करता है। भाग्य से जीवन की महाद समस्याएँ यह अपेक्षा नहीं करती कि हम सब गणितीय भौतिक शास्त्री बन जाएँ। प्रकृतिवाद के गुणों को अधिकशास में अन्य तथा अधिक सुलभ आधारों पर निर्धारित किया जायेगा। तब यह :

यदि मेरा यह विचार ठीक है कि प्रकृतिवाद का मबल पक्ष इसकी व्याख्याओं की पूर्णता है, तो यदि किसी भी स्थल पर इसकी व्याख्याएँ अनूए तथा आवश्यक रूप से अनूए हैं तो मेरी स्थापना आलोच्य है। तो क्या कोई ऐसा बिन्दु है ?

(४५) क्या प्रकृतिवाद गुणों की व्याख्या देता है ?

जिस रूप में हम विश्व को पाते हैं वह वर्ण, ध्वनि, गन्ध, रस-गुणों आदि से पूर्ण है। प्रत्यक्षगत कारणाता उन घटनाओं के बीच सक्रिय होती है जो ऐसे गुणों से युक्त होती है जैसे—रगीन तरंगें रगीन चट्टानों से टकराती हैं। परन्तु जैसे-जैसे वैज्ञानिक सिद्धांत अप-रीक्षित निरीक्षणों का स्थान लेता है, वैसे वैसे किसी प्रक्रिया की हमारी समझ बदलती जाती है। रग केवल किसी निश्चित आन्दोलन-गति की हमारी व्यक्तिव दृष्टि है, और ऐसा ही

* दि लॉजिक ऑव माडर्न फिजिक्स (आधुनिक भौतिकी का तर्कशास्त्र), पृ. ६७ और आगे।

† उद्धृत ग्रन्थ, पृ. ७६।

ध्वनियों तथा अन्य गुणों के साथ होता है जो हमारी संवेदना को उद्दीप्त [अपील] करते हैं। प्रकृति अपनी वास्तविक स्थिति में रगीन नहीं है, क्योंकि वह रंग का आधार है। कदाचित् यह न तो स्पर्शनीय [साकार, ठोस] है और न ही कल्पनीय। इस प्रश्न का कोई उत्तर नहीं है कि प्रोटोन कंसा दीखता है, अथवा अनुभूत होता है। परमाणुओं के डायग्राम दिक् सम्बन्धी सम्भव सम्बन्धों के लिए स्वीकृत रूप में केवल प्रतीक होते हैं। प्रकृति का प्रत्यय कल्पनीय से केवल परिकल्पनीय में बदल जाता है। पदों की समष्टि का कतिपय प्रयत्न समीकरणों में प्रवेश करा दिया जाता है। यह गुणों की व्याख्या के लिए गुणों का परिव्याग करती है इसलिए अपने-आप में, यह एक शुद्ध सत्या के समीप पहुँच जाती है।

परन्तु गुण हैं, और यदि प्रकृति के प्रत्यय के अन्तर्गत उन्हें नहीं लिया जाय तो क्या वस्तुतः उनकी व्याख्या दी जा सकती है।

प्रकृतिवाद का उत्तर है कि गुण अग्नी के स्नायुओं तथा मस्तिष्क पर किसी निश्चित आन्दोलन के विक्षोभ का प्रभाव है। परन्तु स्नायु तथा मस्तिष्क स्वयं भौतिक वस्तुएँ हैं और इसलिए उन्हीं प्रवयवों से मिलकर बने हुए हैं जिनसे दूसरी भौतिक वस्तुएँ बनी हैं। यदि तरंग में कोई रंग नहीं है तो, नेत्र अथवा मस्तिष्क में भी कोई रंग नहीं हो सकता है।

गुण के अस्तित्व को अस्वीकार नहीं किया जा सकता, और फिर भी यह विचित्र लगता है कि इसे प्रकृतिवादी चित्र से एक ऐसे मनोगत अतिरेक के रूप में निष्कासित कर दिया जाय जिसके बिना प्रकृति भलीभाँति अपना काम चला सकती है।*

(४६) क्या प्रकृतिवाद मनस् की व्याख्या देता है? यदि मस्तिष्क में कोई गुण उपयुक्त प्रयं में नहीं है तो मस्तिष्क निश्चित रूप में मनस् नहीं है। हो सकता है कि चिन्तनात्मक प्रक्रिया के साथ मस्तिष्क में गति भी हो, किन्तु ध्यान देने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि गति एक बात है और विचार नितान्त दूसरी। इस विषय में स्पष्ट होना महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि साधारण बोलचाल में हम बहुधा 'मस्तिष्क' तथा 'मनस्' के प्रयोग में भेद नहीं करते।

यदि जड़वाद कहता है, जैसा हॉब्स मानता है, कि संवेदन एक प्रकार की गति के अतिरिक्त कुछ नहीं होता, और विचार क्षयमान संवेदनों की शृंखला अर्थात् गतियों के एक अनुक्रम के अतिरिक्त कुछ नहीं होता, तो एकमात्र सम्भव उत्तर यही है कि वह प्रतिज्ञप्ति निरर्थक है। जब दो वस्तुएँ अभिन्न हैं, तो आप प्रत्येक कथन में एक को अन्य के स्थान पर रख सकते हैं। परन्तु इस मानसिक प्रतिज्ञप्ति के स्थान पर कि "मैं तुमसे पूणा करता हूँ" इस भौतिक प्रतिज्ञप्ति को रखने का प्रयत्न करिये कि "मेरे स्नायविक संस्थान तथा अंगुष्ठियों में एक निश्चित ढग की कोई भौतिक-रासायनिक उत्तेजना है.....।" मस्तिष्क की किसी प्रक्रिया का सूक्ष्म परीक्षण, चाहे कितना ही पूर्ण क्यों न हो, किसी भी ऐसे संकेत को खोजने में निश्चित रूप से असफल होगा जिससे यह पता चले कि हमारा, विचार अथवा अनुभूति

* प्रकृति को अवधारणा से सभी गुणों की अविवशनीय और आघात पहुँचाने वाली इस कमी को, जिसे पैखनर ने जगत् की 'रात्रि दृष्टि' (अ-प्रकारण्य स्थिति) कहा है, अन्य यथार्थवाद प्रकृतिवाद के क्षेत्र में रहकर ही दूर करने का प्रयत्न करता है।

से क्या तात्पर्य है। इस विषय पर हमें देकार्त की स्पष्ट अन्तर्दृष्टि को धारण करना चाहिए : मनस् का सार चिन्तन है, और चिन्तन दिक् में घटित घटना नहीं है।

अभी भी जडवाद के लिए जो बात ध्यान देने योग्य है वह यह है कि मनस् यद्यपि शरीर से भिन्न होता है, वह शरीर से ही उत्पन्न होता है, अथवा शरीर से अलग से संलग्न होता है। यदि हम फ्रांसीसी चिकित्सक कर्वेनिस (१७५७-१८०८) के स्वर में कहें कि 'मस्तिष्क से उसी प्रकार विचार निस्सृत होता है जिस प्रकार यकृत से पित्त का स्राव होता है, तो हमें 'स्राव [निस्सरण]' शब्द को असामान्य कल्पित अर्थ में लेना होगा : यह एक ऐसा स्राव है जिसका कोई रासायनिक लक्षण [स्वरूप] नहीं है। परन्तु यह हो सकता है कि जब मस्तिष्क एक निश्चित तरीके से क्रिया करता है तो विचार अपने ही जगत् में कार्य के रूप में घटित होता है।

ब्युखनर का मत यह है—ऐसा नहीं है कि मस्तिष्क तथा इसकी प्रक्रियाएँ ही मनस् हैं, अपितु वे मनस् को उत्पन्न करने वाली हैं। 'मस्तिष्क विचार का साधन है, और मस्तिष्क तथा विचार दोनों में एक ऐसा अव्यवहित [प्रत्यक्ष] एवं अनिवार्य सम्बन्ध होता है कि दोनों में से किसी का भी एक दूसरे के बिना अस्तित्व नहीं हो सकता' (ब्रेन एण्ड सोल—मस्तिष्क एवं आत्मा पर अध्याय)।

परन्तु यह दृष्टिकोण स्पष्ट रूप से इस प्रश्न को जन्म देता है। यह कैसे होता है कि जबकि प्रकृति में सभी अन्य स्थानों पर गति, गति के अतिरिक्त किसी अन्य को जन्म नहीं देती, वह मस्तिष्क में सवेदन तथा विचार को उत्पन्न कर देती है ?

क्या प्रकृतिवाद वास्तव में मनस् की व्याख्या देता है, अथवा इसकी व्याख्या से एक बन्ध प्रारम्भ होता है जो मनस् को बाहर निकाल कर स्वयं को पूरा करता है, ठीक उसी प्रकार जैसे इसने उन गुणों को बहिष्कृत कर दिया, जिन्हें मनस् देखता है ?

(४७) मनस् तथा मस्तिष्क (अथवा किसी अन्य भौतिक वस्तु) के वैपम्य को स्पष्ट करने के लिए हमें भिन्नता के कुछ विशिष्ट सूत्रों पर ध्यान देना चाहिए।

(क) मनस् स्वयं का निरीक्षण करता है, मस्तिष्क नहीं करता। मनुष्यों की महानता तथा लघुता को नोट करने के आधार में पासकल का यही दृष्टिकोण था। पर्वत की तुलना में मनुष्य सूक्ष्म है, पर्वत उसे रौंद सकता है। परन्तु (जहाँ तक वह मनस् से संयुक्त है) मनुष्य के विषय में यह श्रेष्ठ बात है कि वह यह जानता है कि उसे कुचला जा रहा है, जबकि पर्वत अपनी श्रेष्ठता के बारे में स्वयं नहीं जानता। प्रकृति के विश्व की अनन्तता के ज्ञाता के रूप में मनुष्य (पर्वत की अपेक्षा) महान् है।

(ख) मस्तिष्क दिक् में होता है, मनस् दिक् में नहीं होता। यदि यह तुरन्त स्पष्ट नहीं है तो कुछ ऐसे प्रश्नों का परीक्षण करें जिनमें यह निहित है कि मनस् दिक् में होता है, जैसे :

यह कहाँ होता है ? क्या यह मिर में होता है ? क्या यह सामने की ओर होता है ? इसका आकार और आकृति कैसी है ? क्या कम दूरी के स्थान पर अधिक दूरी के बारे में सोचना अधिक कठिन है ? क्या यह अपेक्षाकृत लम्बा विचार है ? क्या किसी घन का विचार भी घनाकार हो जाता है ? क्या एक ही मनस् के विभिन्न विचार किसी एक समय

मे एक दूसरे के ऊपर नीचे होते हैं ? क्या उनकी भाड लग सकती है ? क्या कभी मनस् की सामर्थ्य भी समाप्त हो सकती है जिससे उसमें और विचारों का प्रवेश न हो सके ? क्या एक महान् विचार को एक तुच्छ विचार की अपेक्षा सर में अधिक जगह की आवश्यकता होती है ? इसमें कोई सन्देह नहीं है कि किसी वस्तु का विचार किसी रूप में उस वस्तु का सहवर्ती होता है, और विचार की क्रिया के रूप में वस्तु से सर्वथा भिन्न होने पर भी यह वस्तु के साथ अथवा उसे ग्रहण करते समय वस्तु के गुणों से प्रभावित होता है। अतः विश्व का, धरती का, पथवा समग्र दिक् का विचार देशीय विचार नहीं है। बुद्धि प्रथम तद्वक्षण ग्रहण कर लेती है, कि इस विचार में यह निहित है कि मनस् असीम तक पहुँच सकता है। परन्तु जब दिक् के बारे में सोचा जाता है तो मनस् दिक् से चाहे किसी भी अर्थ में सम्बन्धित क्यों न हो, वह अपनी दृष्टि में समस्त दिक् को समग्रिष्ट कर लेता है और इसलिए वह दिक् 'म' नहीं हो सकता। इस अर्थ में भी स्पष्टतः इसका मस्तिष्क से, जो दिक् की वस्तुओं में से एक होता है जिसके बारे में हम सोच सकते हैं तथा जिससे [उपकरण के रूप में] नहीं सोच सकते, तादात्म्य नहीं हो सकता।

मस्तिष्क केवल वर्तमान में ही होता है मनस् समय की दृष्टि से भूतकाल की और तथा भविष्य की ओर फैला होता है।

जब आप स्मृति की व्याख्या उन चिह्नों से करने का प्रयास करते हैं जो मस्तिष्क में प्रतीत के अनुभवों द्वारा छूट जाते हैं, तो आपको यह ध्यान रखना चाहिए कि वे चिह्न वर्तमान चिह्न होते हैं। जब वे जाग्रत हो जाते हैं तो आपको प्रतीत की घटना का एक विम्ब प्राप्त होता है। इसका वर्तमान में पडे सस्कार से क्या अन्तर है ? यह अधिक घुसला होता है। हाँ, परन्तु घुसलापन भूतकालिकता नहीं है। मस्तिष्क के लिए, प्रतीत समाप्त हो चुका है। प्रतीत को अपने सम्मुख रखने वाले मनस् के अतिरिक्त और कोई भी किसी विम्ब को प्रतीत में स्थापित नहीं कर सकता और ऐसा ही भविष्य के साथ है।

(घ) मस्तिष्क तथ्यों का एक समूह है मनस् तथ्यों का और उनके अर्थों का एक समूह है।

किसी तथ्य का अर्थ तब होता है जब वह किसी अन्य वस्तु की ओर संकेत करता है जैसे '†' जोड़ का चिह्न है। किसी तथ्य का अर्थ वही होता है जिस ओर यह निर्देश करता है अथवा अपने से आगे जिस ओर मह ले जाता है। समाचार पत्रों की किसी दुकान का अर्थ है कि यहाँ समाचार-पत्र मिलने की संभावना है, एक ताल सूयास्त का अर्थ है कि प्रागे प्रागे वाला दिन अच्छा होगा (?), किसी विशेष सीटी का अर्थ हैवाई-जहाज के चालक के लिए रायों ओर घूमना है, किसी विशेष मार्ग का अर्थ किसी शिकारी के लिए यह है कि प्राप्त-शाय उसका शिकार अभी मौजूद है। शरलाक होल्मस के लिए, प्रत्येक छोटे से छोटे तथ्य का भी कुछ न कुछ अर्थ है, तथ्यों का मनस् के लिए जो अर्थ होता है उसकी मात्रा से बुद्धि को मापा जा सकता है।

मस्तिष्क में तथ्य तो होते हैं किन्तु अर्थ नहीं होते। मनस् के लिए जो अर्थ होता है मस्तिष्क के लिए वह सम्बन्ध [बनवणा] होता है पाँच बजे की सीटी बाम को छोड़ने

की मासपेशीय क्रियाओं से सम्बन्धित होती हैं। परन्तु सम्बन्ध अर्थ नहीं होता। भौतिक तथ्य स्वयं के लिए निरर्थक हैं, किन्तु मनस के लिए कुछ भी निरर्थक नहीं है।

(ङ) इन अर्थों में व गुण, विशेष रूप में सुख तथा दुःख, भी हैं जिनकी चर्चा हम (४५वें परिच्छेद में) कर रहे थे।

हम आग से बचते हैं क्योंकि आग का अर्थ है जल जाने की पीड़ा, हम गर्मियों में पर्वतों, प्रयवा समुद्र को खात्रने हैं क्योंकि उनका अर्थ एक निश्चित प्रकार का सुख होता है। स्वयं मस्तिष्क को न तो सुख होता है और न दुःख। मनस् आनन्द तथा पीड़ा से दूध नहीं सकता कोई भी अनुभव पूर्णतः तटस्थ नहीं होता। मनस् मूर्खों से आविष्ट रहता है! मस्तिष्क तथ्यों का एक सस्थान होता है।

दिशिष्टतया मनस् नैतिक मूर्खों, सही तथा गलत से सम्बन्धित विचारों में व्यस्त रहता है। कदाचित् इन्हीं स्वितियों में हम मस्तिष्क तथा मनस् के भेद की यथेष्ट स्पष्टता से अनुभव करते हैं। जिसे हम अपराध कहते हैं उसका भौतिक पक्ष एक बहुत साधारण प्रक्रिया हो सकती है, जैसे बन्दूक के घोड़े को दवाना, और यदि इस घोड़े को दवाना हमारे वशानुक्रम तथा पर्यावरण का यान्त्रिक रूप से आवश्यक फल है तो 'अपराध' शब्द और उससे मुक्त नैतिक भ्रमना अर्थहीन हो जाते हैं। यदि हम जगत् को केवल तथ्य के रूप में मानें तो मरुगुण तथा उसके परिणामों को, दुर्गुण तथा उसके परिणामों के स्थान पर हम बरोयता नहीं दोगे। सावभौम यन्त्र-मानव किसी हाथ अथवा किसी अंग को बिना किसी पीड़ा के छो सकता है बिना किसी अपराध के उनके टुकड़े-टुकड़े भी किये जा सकते हैं। अथवा कनि पय परिणामों की अपेक्षा किन्हीं अन्य परिणामों के बारे में अपनी हृदियों को बनाये रखने पर भी अपराधों को अद्वयवस्थित यन्त्र मान सकते हैं, और न्यायाधीश के स्थान पर चिकित्सक को बुला सकते हैं।

इस प्रकार, अपराध विज्ञान पर एक आधुनिक पुस्तक को यह कहना पडा है कि "अधिकतर अपराध अपराधी की वाहिनी हीन ग्रन्थियों में उत्तेजना के फनस्वरूप होते हैं अथवा अपराधी की माता में अन्त स्रावी गडबडियों के कारण जो मानसिक कमियाँ हो जाती हैं उनके फनस्वरूप होने हैं।" * इस सिद्धान्त के अनुसार सभी के समान अपराधी भी स्वतन्त्र मरुल्प से विहीन होना है, परन्तु वह एक अपराधी आदेश से अन्त होता है जो उसे उस नैतिक भ्रमना से मुक्त कर देना है जिसे हम एक दूपरे के प्रति निरन्तर अनुभव करते रहते हैं। स्पष्ट है कि प्रकृतिवादी को भी शेष मानव जाति के साथ यह अनुभूति होती है। अपराधी के विषय में, नैतिक आलोचना तथा दण्ड के स्थान पर ग्रन्थियों की चिकित्सा की जानी चाहिए।

परन्तु—इस बात में सन्देह किये बिना कि मानसिक रूप से रण्य अपराधी की चिकित्सा की जानी चाहिए—स्वस्थ मानव के लिए भी यह असम्भव है कि वह नैतिक रूप से उदासीन रह सके ठीक उसी प्रकार जैसे उसके लिए यह असम्भव है कि वह अपने सुख तथा दुःख की संवेदना की अवहेलना कर दे। मस्तिष्क सही और गलत के प्रति उदासीन होत है। मनस के लिए यह भेद अत्यधिक महत्व का होना है।

* एन्ड्रु क्रिमिनोलॉजी (नया अपराध विज्ञान) पृष्ठ १०० खण्ड तथा ६० पृष्ठ ० स्थिथ।

मनस् तथा उस भौतिक वस्तु के बीच, जिसे हम मस्तिष्क तथा स्नायु-संस्थान कहते हैं, पक्का पूर्ण भ्रमपदी तथा इसके व्यवहार के बीच के भेद प्रत्येक बिन्दु पर यह सुझाते हैं कि मनस् एक ऐसी वस्तु है जो न केवल शरीर में भिन्न ही है, अपितु शरीर से कुछ अधिक है। ये इन प्रश्न पर बल देते हैं कि क्या प्रकृतिवाद मनस् की व्याख्या प्रकृति की एक उपज के रूप में, अथवा महानतर की व्याख्या तुच्छ के द्वारा कर सकता है।*

(४८) क्या प्रकृतिवाद सत्य की व्याख्या देता है ?

प्रकृतिवादके अनुसार, कोई विचार किसी पिछले कारण का फल होता है। यदि भाव कारण को बदल दें तो विचार भी बदल जायगा। किसी मनुष्य का दर्शन उन कारणों का परिणाम होगा जो उस पर प्रभाव डालते हैं, और इनमें उसका वह स्वभाव भी समाविष्ट होगा जो उसे वशानुक्रम से प्राप्त हुआ है। हिन्दू रहस्यवाद ऊष्ण जलवायु के शक्ति हासक प्रभाव को ब्रह्म से हो सकता है, शनिहोंवर का निराशावाद उसके यकृत की भ्रमपदस्था का परिणाम हो सकता है।

परन्तु इस भ्रमस्था में, प्रकृतिवाद स्वभाव की किस प्रवृत्ति का भ्रमपदा पर्यावरण के किस प्रभाव का परिणाम है ? भोजन में वीनसा परिवर्तन प्रकृतिवादी को रहस्यवादी में बदल देगा ? यदि दर्शन ऐसे कारणों का परिणाम है तो इसके सत्य की गारंटी क्या है ? यदि प्रकृतिवाद हमारे विचारों को व्याख्या उस कार्य-कारण की प्रणाली से करता है, तो क्या यह स्वयं को क्षति नहीं पहुँचाता है ?

राबिंसन की पुस्तक 'माइन्ड इन दै मेकिंग' (विकासशील मनस्) की समीक्षा में थ्रीमन् एच० जी० वेल्स यह कहना चाहते हैं कि

'मैं यह नहीं जानता कि वह कौन था जिसने सबसे पहले यह कहा था कि क्योंकि मानव मनस् जो अस्तित्व के सधर्पे की उपज है आवश्यक रूप से भोजन खोजने वाला तन्त्र था, और किसी सूत्र की धूनी से अधिक विशिष्ट सत्यान्वेषी यन्त्र नहीं था। मेरे स्थान में पच्चीस या तीस वर्ष पहले कदाचित् माथेर वेल्कर ने यह कहा होगा। (झूठी निम्ना।)

"इस सुझाव के अनुसार ही, सत्य-परीक्षण यन्त्र के बहुत अधिक सधय पर ही, विचार का यह नया संस्थान चल रहा है। हमारे मनस् जो हमारी अत्यधिक भ्रमभ्रम पूर्व-भ्रमभ्रमों के प्रत्यक्ष भ्रमभ्रमकृतियों के प्रति वैसी ही प्रतिक्रियाएँ हैं, तथा भ्रम और प्रयास एवं भ्रमभ्रम का वैसा ही फल है जैसा हमारे शरीर है, नयी परिस्थितियों में उन पर उतता ही कम विभ्रम करना चाहिए जितना हम अपनी पार्श्विक वृत्तियों पर करते हैं।"

मानविकता के प्रकृतिवादी सिद्धान्त से जो अनुमान थ्रीमन् वेल्स ने लगाया है वह बिन्दु-न्योचित है। परन्तु हमारा सत्य से जो तात्पर्य है उससे यह परिणाम मेल नहीं खाता। मत्स्य जलवायु के साथ नहीं बदलता, न ही इसी हमारी समझ इन परिवर्तनशील कारणों का साथ (मुमगन रूप से) बदलती है। हमारे लिए पहाड़े एवं तर्क के नियम, भ्रमभ्रम रेखा तथा ध्रुवों पर, एक ही प्रकार से कार्य करते हैं। जो भौतिकी एवं रसायन-

* मनस् की विशिष्टताओं के इस विचार-विमर्श के विकास के लिए, जो इसे शरीर की क्रियाओं में नहीं धरता, मेरी पुस्तक—दि सेल्फ, इट्स बॉडी एण्ड फ्रीडम (आत्म, इसकी देह तथा स्वतन्त्रता) देखिये, पृ. ३६-४१।

शास्त्र में सत्य है वह हमारे लिए भी सत्य ही होता है चाहे हमारे स्वास्थ्य अथवा स्वभाव की कोई भी स्थिति हो। प्रकृतिवाद मनस् को सत्य के ज्ञाता के रूप में जानने में असफल रहा है। बुद्धि कारणाँ एव कार्यों की शृंखला का भ्रम नहीं है।

प्रकृतिवादी मनोविज्ञान हमारी भ्रुष्टियों की कारणतावादी व्याख्या दे सकता है : यह उसमें दक्ष है। परन्तु यह हमारे बुद्धियुक्त कार्यों तथा विचारों की व्याख्या नहीं दे सकता।

“किसी समझदार व्यक्ति को अपने चिन्तन में कोई गलती बरने दो, और उसकी यह भूल तुरन्त मनोविज्ञान के लिए एक घटना बन जाती है। यदि मैं दो और, दो को जोड़ना हूँ और चार प्राप्त करता हूँ, तो इस परिणाम का जनवायु मेरे स्नायुओं की प्रवस्था अथवा मेरी वैयक्तिक रुचियों से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह स्वर्ग में या पृथ्वी पर घटित होने वाली किसी भी घटना की क्रिया नहीं है। परन्तु यदि मुझे (दो और दो जोड़ने में) पाँच प्राप्त होते हैं तो इन प्रवस्थाओं के बारे में जाँच-पड़ताल तुरन्त सार्थक हो जायेगी। गलती करन का कोई हेतु नहीं होता, सही होने का कोई कारण नहीं होता। परत मनोविज्ञान गलतियों तथा भ्रमों में विशेष रूप से रुचि रखता है।* ”

यदि हम पूरी तरह से कारणात्मक सत्ता रहे होते, तो बौद्धिक होने के रूप में हम इतना गौरव क्यों मानते ? और नियन्त्रित होने में हमने इतने गहरे परिताप का अनुभव क्यों किया होता ? हम कह रहे थे कि मनोविज्ञान को उन सभी परिस्थितियों पर प्रयुक्त किया जा सकता है जिनमें मनुष्य को नियन्त्रित किया जा सके परन्तु ऐसा किन अवस्थाओं में हो सकता है ?

उदाहरण के लिए, मनोविज्ञान का प्रयोग विज्ञापन के सम्बन्ध में किया जाता है। लेकिन ज्यों ही मुझे यह पता चलता है कि विज्ञापक ने मनोवैज्ञानिक की राय पर, भोजन की भेज के चारों ओर परिवार के सदस्यों के चित्र को चतुराई से व्यवस्थित किया है ताकि मेरी धरेलू सहज-प्रवृत्तियों पर प्रभाव डाला जा सके और मुझे उसके लैम्प-शेड्स को खरीदने के लिए फुसलाया जा सके, त्यों ही मेरा हृदय तुरन्त बठोर हो जाता है। जब मुझे यह पता लगता है कि मुझे नियन्त्रित किया जा रहा है, तो कारणता की शृंखला कार्य करने में असफल हो जाती है। मुझे अपने सबेगों पर नाटकीय प्रभाव की तरकीब का पता लगते ही मुझ पर उसका प्रभाव समाप्त हो जाता है। परन्तु यह किस तरह का विज्ञान है कि ज्यों ही इसके नियमों का पता लगता है वैसे ही इसकी सत्यता समाप्त हो जाती है। निश्चित रूप में ही यदि मनुष्य से इस तरह व्यवहार किया जाय कि वह मानो कारण तथा कार्य की शृंखला को वस्तु है तो यह बात तब तक कार्य नहीं करेगी जब तक कि आप उससे इस तथ्य को पूरी तरह से छिपा कर न रख सकें कि आप ऐसा कर रहे हैं। ऐसी अवस्था में कारणता सम्बन्धी मनोविज्ञान की मान्यता में कहीं कुछ न कुछ गलती अवश्य होनी चाहिए। मनुष्य कारण तथा कार्य की कठपुतली से कुछ अधिक है।

(४६) जगत् के कतिपय ऐसे लक्षण हैं जिनकी व्याख्या देने का दावा प्रकृतिवाद नहीं करता। यह उन्हें अव्याख्येय मानता है, हमें उन्हें केवल दिये हुए तथ्य मानना होगा।

* हाकिंग, मैन एण्ड द रेटेड (न्यक्ति तथा राज्य), पृ. २०२।

यदि आप किसी घटना की व्याख्या किसी नियम द्वारा देते हैं तो इससे वह नियम अव्याख्य रह जाता है। मैं स्टील की एक छड़ को सूर्य में झुकी हुई देखता हूँ, और इसकी मुझे यह व्याख्या दी जाती है कि ताप धातुओं को फैला देता है। किन्तु ताप धातुओं को क्यों फैलाता है? इसकी व्याख्या एक अन्य अपेक्षाकृत अधिक सामान्य नियम गतियुक्त कारणों के सघर्ष की ओर संकेत करके दी जाती है। इस नियम की भी एक वृहत्तर नियम द्वारा व्याख्या दी जा सकती है : परन्तु इस श्रृंखला का अन्तिम नियम अन्य सभी की व्याख्या देने पर भी, स्वयं अव्याख्य रह जाता है।

इसके प्रतिरिक्त, प्रकृतिवाद जगत् के अवयवों, उनकी मात्रा तथा अनुपात और उनकी व्यवस्था को प्रदत्त तथ्यों के रूप में स्वीकार करता है। ये यहाँ हैं, और यहाँ बात समाप्त हो जाती है। हम उनकी पुनर्व्यवस्था की व्याख्या करते हैं, हम उनकी उपस्थिति की व्याख्या देने का प्रयास नहीं करते।

यह सुभाष रखने पर कि इन चीजों को अव्याख्यायित छोड़ देने से प्रकृतिवादी दर्शन की पूर्णता पर एक आवरण पड़ता है, यह कहा जाता है कि इससे अधिक अच्छा विकल्प कोई प्रस्तुत नहीं कर सकता। प्रत्येक दर्शन में जिसका अस्तित्व है उसे प्रदत्त के रूप में लेना चाहिए। हमारा ज्ञान निरपेक्ष सृष्टि के रहस्यों में नहीं पैठ सकता।

किन्तु इससे पहले कि हम बुद्धि के लिए इस द्वार-बन्दी को स्वीकार करें, हम एक और प्रश्न रखना चाहते हैं। प्रकृतिवादी दृष्टि में, 'निमित्त कारणों' ने 'अन्तिम कारणों' की बाहर निकाल दिया है, अर्थात् एक वस्तु की कार्य-कारण नियम द्वारा व्याख्या इसकी उद्देश्यमूलक व्याख्या का बहिष्कार कर देती है। क्या यह सही है? क्या ये दो तरह की व्याख्या साथ-साथ चल सकती हैं? इसके लिए एक अलग अन्वेषण की आवश्यकता है।

अध्याय ७

नव्य-साध्यवाद

(५०) कारणता तथा प्रयोजन—साधारण भाषा में, कारण के विषय में बात करना उस घटना से किसी भिन्न घटना (अथवा घटना समूह) की बात करना है जो उस घटना से ठीक पहले घटी थी, और जिसके विषय में हम यह सोचते हैं कि उसका इस प्रकार घटना आवश्यक था। कारण पहले घटते हैं, और मानो, उन्हीं से सम्बन्धित कार्यों का घटना आवश्यक हो जाता है। छेनी पर हथौड़े के प्रहार उसे लकड़ी में घुसाते हैं और छेनी को तग देते हैं। हमारे मनस् में ऐसा कोई प्रश्न नहीं होता कि कारण क्या हैं और कार्य क्या हैं। स्थूल रूप में कारणता का निरूपण हम इस प्रकार कर सकते हैं कि वह, जो घट चुका है उसके द्वारा बाल में घटनाओं का निर्धारण है। इसके विपरीत उद्देश्य काल में जो घाने वाला होता है, घटनाओं का उससे निर्धारण है। कोई व्यक्ति, जिसका कोई उद्देश्य होता है, बहुत पहले से ही वस्तुओं की भविष्य की स्थिति को देख लेता है जिसे वह मानना चाहता है, और फिर उसी दिशा में कार्य करता है। भविष्य का यह चित्र ही, जो अभी भी अस्तित्वहीन वस्तुओं का है, उसके वर्तमान कार्य को अनुप्राणित करता है। यदि हम यह कहना चाहे कि कारणता अतीत से वर्तमान में, तथा प्रयोजन भविष्य से वर्तमान में कार्य करते हैं तो यह पूर्णतः पथभ्रष्ट करने वाला कथन नहीं होगा, यद्यपि स्पष्टतः यह घटना जिसका प्रयोजन होता है और वह घटना जिसका कारण होता है समस्त बालगत घटनाओं की भाँति वर्तमान से भविष्य की ओर अग्रसर होती हैं। हम मानते हैं कि समस्त भौतिक घटनाएँ, किसी कार्य-कारण शृंखला में होती हैं। हम मानते हैं कि समस्त मानसिक घटनाएँ किसी प्रयोजनारम्भक शृंखला में निहित रहती हैं; क्योंकि जहाँ तक हम जानते हैं ऐसा कोई मनस् नहीं होता जो बरीयता अथवा वरण, तथा जो इस प्रकार बरा जाता है उसके लिए कार्य करने की वृत्ति से विहीन हो। अब हमारा प्रश्न है, क्या ये दो तरह की प्रक्रियाएँ आपस में ब्यावर्त्तक (इक्विवलूसिव) हैं? यदि जगत् ऐसा हो जिसमें प्रत्येक वस्तु कार्य-कारण व्यवस्था में हो तो क्या हमें इस अवधारणा को अस्वीकार कर देना चाहिए कि इस जगत् में प्रयोजन है?

यन्त्र के विषय में कोई भी व्यक्ति इस बात में सन्देह नहीं करता कि यह यान्त्रिक कारणों से परिचालित होता है। [केवल] कार के चालक के कारण कार नहीं चलती। दूसरी ओर ऐसा लगता है, कि पहले तो यन्त्रों का संयोजन, और इनका निर्देशन, हमारी दृष्टि के लक्ष्य अथवा प्रयोजन से या जिसे अस्तु ने "अन्तिम कारण" कहा है, से निर्धारित होता है। परन्तु चालक स्वयं अशतः एक यन्त्र-रचना है, और प्रकृतिवाद पूर्णतया यही

बहुता है। कुछ भी हो उसका प्रयोजन एक तथ्य है और उसका उन्मूलन नहीं किया जा सकता। भविष्य में वह स्वयं की किसी विशेष स्थान पर कल्पना करता है, और वह वस्तु, जो उसे उसकी क्रियाओं को शासित करती प्रतीत होती है, शरीर की यन्त्र-रचना के साथ मन्प्रस्तित्व रखती है। वैज्ञानिक चेतना के लिए यह एक अच्छा नियम हो सकता है कि जब प्रकृति का अध्ययन किया जाए तो अन्तिम कारणों का आशय न लिया जाय किन्तु यह मानना स्पष्टतः एक भूल है कि समस्त प्रयोजन को हटा देना चाहिए। क्योंकि यह तो है— अनुभव वा एक तथ्य। इसने कारणों के साथ रहने का कोई रास्ता खोज लिया है।

(५१) कारण एवं प्रयोजन अपना प्रभाव किस प्रकार डालते हैं इस बात को हम ध्यानपूर्वक परीक्षा करें।

कारणारम्भक क्रिया का भ्रवलोकन नहीं किया जा सकता। हम केवल घटनाओं की शृंखला का ही भ्रवलोकन करते हैं। सूर्य उदित होता है और वायु में उष्णता आ जाती है, हमें शृंखला का बोध होता है, परन्तु सूर्य की किरणों उष्णता को उत्पन्न कर रही हैं यह हम नहीं देखते। कुल्हाड़ी गिरती है और लकड़ी फट जाती है : हम लकड़ी को चीरने वाली कुल्हाड़ी की शक्ति को नहीं देखते। चलचित्र ग्रथवा भव पर मुक्का मारने का अभिनय हमारे सम्मुख सगान रूप में कार्य कारणता का विश्वासोत्पादक दृश्य प्रस्तुत करते हैं यद्यपि दोनों ही अवस्थाओं में कोई शक्ति सक्रिय नहीं दीखती। कार्य-कारण सम्बन्ध को देखा नहीं जा सकता। यह ह्यूम की प्रतिज्ञप्ति है। (रेन्ड, पृ० ३१३-२६)

फिर, हम, कार्य-कारण सम्बन्धी नियमों के प्रति इतने निश्चित क्यों होते हैं? हमारा विश्वास है कि सभी घटनाओं का कोई कारण होता है, और यह विश्वास हमें घटनाओं को एक दूसरे से जोड़ने के प्रयास की ओर प्रेरित करता है। हमारा विश्वास है कि दिन के प्रथमः उष्ण होने का कोई न कोई कारण होना चाहिए, और यदि सूर्य अपनी स्थिति को उष्णता के परिवर्तन के अनुपात में बदलता है तो हम सहज ही सम्बन्ध मान लेते हैं।

परन्तु उस विश्वास का क्या स्रोत है कि प्रत्येक घटना का कोई न कोई कारण होना चाहिए।

ह्यूम का विचार था कि यह मानसिक भावत का परिणाम है। जब हम बहुधा और बिना किसी भ्रमवाद के यह भ्रवलोकन करते हैं कि 'अ' के बाद 'ब' घटना भी घटित होती है, तो हम यह अपेक्षा करने लग जाते हैं कि प्रत्येक 'अ' के बाद 'ब' भी घटित होगी। घनेक प्रकार के उदाहरणों की शृंखला में ऐसी अपेक्षाओं की बार-बार पुष्टि इस सामान्यीकृत विश्वास को उत्पन्न कर देती है कि प्रत्येक घटना के लिए एक कारण मिल सकता है। कारणता में हमारे विश्वास की वास्तविक शक्ति हमारी अपेक्षा के बल में निहित होती है। यदि ह्यूम सही है तो यह प्रतिज्ञप्ति कि प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है, निश्चित नहीं यद्यपि सभाव्य है। इसे सिद्ध करने का कोई रास्ता नहीं है।

ह्यूम के तर्कों पर कोई भी निर्णय देने का प्रयास किए बिना, हमें उसे महार कठिनाई की ओर (धर्मों के साथ जादू का भी) ध्यान आकृष्ट करने का श्रेय देना चाहिए जो 'कारण सम्बन्धी स्वयं-सिद्ध' की स्थापना में उत्पन्न होती है—कि प्रत्येक घटना का कोई

कारण होना चाहिए, और पर्याप्त कारण होना चाहिए। कार्य-कारण सम्बन्ध विश्व व्यवस्था पर आरोपित किया जाता है, वह उसमें प्रबल नहीं होता।

अब प्रयोजनों का लक्ष्य किया जाना भी कुछ इसी प्रकार की स्थिति है। हम प्रयोजनों को देखते नहीं हैं हम उन्हें आरोपित कर देते हैं। किसी स्टेशन पर एक रेलगाड़ी है, और एक व्यक्ति उसकी ओर दौड़ रहा है और उस पर सवार हो रहा है। हम ऐसा प्रतीत होता है कि हमने उस मनुष्य को रेलगाड़ी के लिए दौड़ते हुए देखा है, परन्तु हमने तो केवल घटनाओं का अनुक्रम देखा है,—प्रयोजन का विचार तो हम अन्दाज से ले आते हैं।

हम प्रयोजनों (अथवा प्रेरणाओं) को मानव आचरण में पद तो लेते हैं, परन्तु इसमें एक सुविदित खतरा निहित रहता है यह क्लृप्ति है कि 'अभिप्रायों के आरोपण' में गलती की संभावना निहित है। यह खतरा और भी अधिक बढ़ जाता है जब हम [अन्य] प्राणियों पर भी अभिप्रायों का आरोपण कर देते हैं। यदि हम प्राणी जगत् से परे अभिप्रायों को सम्पूर्ण जगत् में आरोपित कर दें तो यह खतरा और भी बढ़ जाता है।

फिर भी, जैसे यह सिद्ध अथवा असिद्ध नहीं किया जा सकता कि प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है, वैसे ही यह भी सिद्ध अथवा असिद्ध नहीं किया जा सकता कि प्रत्येक घटना का कोई उद्देश्य होता है। जिस प्रकार कारण का पता नहीं चलना इसके अस्तित्व को असिद्ध नहीं करता वैसे ही उद्देश्य का पता नहीं चल पाना उसके अस्तित्व को असिद्ध नहीं करता।

तात्त्विक रूप से यह संभव है कि प्रत्येक घटना का कोई कारण, तथा कोई उद्देश्य अथवा अर्थ दोनों हो।

(५२) और तात्त्विक रूप से यह भी संभव है कि जगत् के उच्चतम प्राकृतिक नियम, जगत् में भूत द्रव्य तथा गति का परिणाम, अनुपात, वितरण, जैसे लक्षणों का, जिन्हें कार्य-कारण-सिद्धान्त विना व्याख्या के छोड़ देता है, जैसे कोई अर्थ हो और इसलिए कोई संभव उद्देश्य भी हो।

परिणामों की व्याख्या के लिए प्रयोजन की दुहाई दी जा सकती है। जैसे विलियम विजेता का धनुष इतना बड़ा क्यों है? इसका कोई यान्त्रिक उत्तर नहीं है, परन्तु प्रयोजन से इसकी व्याख्या तुरन्त हो जाती है। इसे इतना शक्ति होना चाहिए जिससे यह अन्य सभी शस्त्रों को चुनौती दे सके किन्तु इसे इतना शक्ति भी नहीं होना चाहिए कि यह स्वयं उसी के शस्त्रों को चुनौती देने लगे। जगत् के परिणामों का उद्देश्य हो सकता है।

(५३) इस बात पर ध्यान देना चाहिए कि हम केवल तात्त्विक संभावनाओं पर ही बातचीत कर रहे हैं। अभी तक, हमने जो कहा है, वह यह है कि यदि हम प्रत्येक घटना की व्याख्या उसके कारणों के द्वारा कर सकें तो भी उन्हीं घटनाओं की उनके उद्देश्यों द्वारा व्याख्या के लिए भी स्थान बचा रहेगा। किन्तु यदि हमारे पास कुछ सबल आधार न हों, तो ऐसे उद्देश्यों का हमारा दावा न्यायोचित नहीं होगा।

ऐसे आधार हमारे पास कब होते हैं? स्पष्टतः पहली बात तो यह है कि परिणाम का कोई निर्धार्य मूल्य होना चाहिए। लहरें मिट्टी को साफ कर देती हैं और पुनः घों डालती हैं, यहाँ उद्देश्य की हमारी व्यवहारणाएँ कोई काम नहीं देती। फिर भी बलूत वृक्ष अथवा

मिस्डण्डी प्राणियो अथवा मनुष्य अथवा सूर्यास्त की उत्पत्ति का कोई न कोई मूल्य प्रतीत होता है, और हम यह सोचन लगते हैं कि क्या कोई मूल्य अभिप्रेत है ! परन्तु, दूसरी बात यह है कि इस बात के लिए कुछ प्रमाण होने चाहिए कि यह प्रक्रिया जिसे उत्पन्न करती है उसके परिदृश्य की ओर भी अभिमुख होनी है। और इस बात के लिए कोई प्रमाण नहीं है कि कोई भी वस्तु सूर्यास्त की सुरक्षित रखने की ओर प्रवृत्त होती है। सघटित वस्तुओं की स्थिति भिन्न होती है इन्हें प्रकृति की प्रक्रियाओं द्वारा उत्पन्न किया तथा सुरक्षित रखा जाता है। परन्तु, जब तक हम यह न देख पायें कि जिन साधनों द्वारा परिणाम को प्राप्त किया गया था, वे किन्हीं कारणों के अन्तर्गत अन्य सभ्य समूहों में से चुने गए थे तथा वे घटनाओं के मात्र साहचर्यक संयोग नहीं थे, हमारे पास अभी भी प्रयोजन को दृढतापूर्वक स्वीकार करने के लिए शायद ही कोई पर्याप्त आधार है।

क्या इस प्रकार का कोई प्रमाण है कि प्रकृति अथवा प्रकृति के कोई भी लक्षण, प्रयोजन के परिणाम माने जा सकें, जबकि साथ ही वे कारणता के परिणाम हों ?

(१४) अब 'उद्गामी विकास' के अनेक चरणों ने—अर्जव से जैव आकारों की ओर, फिर अमानसिक से मानसिक की ओर, फिर अद्य बौद्धिक से बौद्धिक की ओर ले जाने वाले चरण, जैसी मुख्य घटनाओं को लिया जाय—हमारी समझ में कुछ मूलमूल्य उत्पन्न किया है तथा उसका अब तक परिदृश्य भी किया है। परन्तु क्या यहाँ साधनों के चरण का कोई प्रमाण मिलता है ?

उद्गम में विश्वास करने वाला प्रकृतिवादी केवल कार्य कारण-संबंध पर ही आश्रित रहता है, और इस कार्य में वह एक अनकहीं धारणा का उपयोग करता है। यथा, क्योंकि जगत् के प्रवर्धनों की निरन्तर गति में आकार के परिवर्तन सन्निविष्ट हैं, अतः पर्याप्त समय में सभी सभ्य आकार तथा जगत् की अन्तिम इकाइयों के सभी सभ्य विन्यास प्रकट हो जाने चाहिए जिससे अन्ततः अणीयो का विकास होना निश्चित हो जाए। अब हम इस धारणा सामान्य तथा युक्तियुक्त दिखाई देने वाली धारणा की परीक्षा करनी चाहिए।

मान लीजिए कोई विश्व है। इस में चार वर्ण हैं जिन्हें किसी पूर्णवर्ग के चारों कोनों पर नियत किया गया है, तथा ये गुह्यत्वाकर्षण एवं पूर्ण लंबीलेपन (इलैस्टिसिटी) से युक्त हैं। इस विश्व के इतिहास की अनन्त काल तक की ठीक-ठीक भविष्यवाणी की जा सकती है। सबसे पहले ये चार वर्ण के विकर्णों के साथ-साथ एक दूसरे की ओर गतिमान होंगे। वे एक ही समय पर एक दूसरे से टकराएंगे, और लंबीलेपन होने के कारण जहाँ से चले वे ठीक उसी बिन्दु पर धापत लीट जाएंगे (यहाँ यह माना गया है कि उनका कोई धारमिक वेग नहीं था), वे चरण फिर इसी घटनाचक्र को दोहराएंगे और हमेशा के लिए बिना किसी परिवर्तन के चलते रहेंगे।

अब एक अन्य विश्व की कल्पना कीजिए जो एक भेद के प्रतिरिक्त पहले जैसा ही है। इसका एक चरण वर्ण के कोने से थोड़ा-सा हटकर है। क्या अब धाप इसने इतिहास के बारे में भविष्यवाणी कर सकते हैं ? वे पहले की तरह ही एक दूसरे की ओर गतिमान होंगे किन्तु वे एक ही समय पर एक दूसरे से नहीं टकराएंगे। उनका प्रतिघात [री बाउन्ड] अनियमित होगा, और उनमें से कोई भी ठीक उस बिन्दु पर नहीं पहुँचेंगा जहाँ से वे धारम्भ

हुए थे। परवर्ती गतियाँ अनियमितता की वृद्धि को एक समय तक प्रकट करेंगी जो कि मूल कु-रचना की मात्रा पर निर्भर करेगा। परन्तु एक बात हम पूर्ण निश्चितता के साथ कह सकते हैं कि इस दूसरे विश्व के चारों कण किसी भी समय पूर्ण वर्ग की रचना नहीं करेंगे।

और क्योंकि हमारे पहले विश्व के कण पूर्ण वर्ग के प्रतिरिक्त ग्रन्थ किसी भी रूप में सम्बन्धित नहीं रहे हैं, अतः हम यह भी उसी ही निश्चितता के साथ कह सकते हैं कि अनन्त काल तक दोनों विश्वों के कण भी एक आकृति की रचना नहीं करेंगे। सामान्य रूप में, एक मूल सममिति [सिमिट्रि] हमेशा सममित्य [सिमेट्रिकल] आकृतियों को जन्म देगी, और एक मूल विषमता सर्वदा एक विषमता को ही उत्पन्न करेगी।

अतः यह मानना स्पष्ट रूप से गलत है कि कोई भी विश्व पर्याप्त समय मिलने पर अपने अवयवों के सभी सभ्य विन्यासों से गुजरेगा। और यदि यह उन नगण्य विश्वों के बारे में सत्य है जिनकी हम परीक्षा कर रहे थे, तो वास्तविक विश्व के विषय में यह स्थिति तो और अधिक सत्य होगी, क्योंकि इसका समस्त इतिहास विन्यासों की एक विचित्र श्रृंखला है, जिनसे कि उन्हीं कणों (अशों) के सभ्य विन्यासों की अनन्तता को प्रकट होने के कारण सदा के लिए बाहर निकाल दिया गया है। यह सामान्य विश्वास कि अनन्त काल में जगत् की सामग्री स्वयं को सभी सभ्य तरीकों द्वारा व्यवस्थित कर लेगी, और इसीलिए इस वर्तमान रूप में भी, उन अनेकों गलतियों में से एक है जिनके लिए हम दकियानूस बन कर कह सकते हैं कि यह सही निष्कर्ष से अपरिमित रूप में दूर है।

तब हम यह कह सकते हैं कि जिस मान्यता पर प्रकृतिवादी-उद्गामी आश्रित होता है निराधार होती है आकार में ऐसी कोई प्रवृत्ति समवेत नहीं है जिससे उत्पत्ति आवश्यक हो। यदि उत्पत्ति होती है तो कदाचिन् इस प्रकार कि इन आकारों की श्रृंखलाओं का जो विश्व की कारणता के इतिहास की रचना करती है, अनन्त सभ्य आकारों में से चयन हुआ हो। और प्रयोजन के प्रयत्न को प्रयुक्त करने के लिए जो आधार हैं वे उपलब्ध हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि उद्गामी विकास किसी उद्देश्य का परिणाम हो।

(५५) अपनी पुस्तक दि फिटनेस ऑव दै एनबायरनमेंण्ट में प्रोफेसर हैण्डरसन ने जिस बात को अत्यन्त मूर्त रूप में बताने का बीड़ा उठाया है वह उसका सामान्यीकृत रूप है। जिस परिणाम में वह रचि रखता है वह प्राणियों की उत्पत्ति है। वे ऐसे परिणाम हैं जिनको उत्पन्न करना महत्वपूर्ण है। परन्तु इन्हीं उपादानों के थोड़े से भिन्न अनुपात के विश्वों की कल्पना करना सरल है—जैसे थोड़ी सी अधिक नाइट्रोजन और थोड़े से कम कार्बन अथवा ऑक्सीजन के विश्व को—जिनकी वजह से हम जिन प्राणियों को जानते हैं उन्हीं की नहीं अपितु किसी भी प्रकार के प्राणियों का अस्तित्व असंभव होना।* (समान अवयवों वाले

* इस विषय में, हैण्डरसन की युक्ति में एक तार्किक निर्बलता पर ध्यान दीजिए। ५४वें परिच्छेद में उससे बचने का प्रयास किया गया है। यदि भौतिकी तथा जीवन विज्ञान के नियम स्थिर रहें तो अवयवों के अनुपातों में परिवर्तन होने से प्राणियों का अस्तित्व असंभव हो जाता। परन्तु यदि हम विश्व को बदल रहे हैं तो नियमों को भी क्यों नहीं बदला हुआ मान लेते? और यदि ये बदल गए तो राशयद प्राणी फलफूल सकें?

से सभी सभ्य विश्वो मे) शायद वर्तमान विश्व ही प्राणियों की उत्पत्ति के लिए अत्यन्त उपयुक्त है। इसलिए इसे जीव-केन्द्रक कहना युक्तियुक्त है। अतः विश्व के निर्माण में प्रयोजन का कोई ऐसा सिद्धान्त है—अथवा ऐसा संभव सिद्धान्त जिसका प्रयोजन-मूलक तर्कों की समालोचना, परिहार नहीं कर सकती।

प्रोफेसर हैण्डरसन प्रयोजन शब्द का उपयोग नहीं करते, अन्तिम छोर पर पहुँचने की प्रवृत्ति के स्वरूप को वे तत्त्वमीमांसा का विषय मान कर छोड़ देते हैं। वे यह स्वीकार नहीं करते कि यह प्रवृत्ति कभी भी प्रकृति के पूर्ण यन्त्रवाद में हस्तक्षेप करती है। “वस्तुओं की उत्पत्ति के समय, ठीक उससे पहले जबकि यन्त्रवाद क्रिया करना शुरू करता है” (पृ० ३०८) यह अपना सब कार्य करती है। बहरहाल विकास के क्रम में क्या जीवन मृत-द्रव्य से विकसित हुआ है, इसे हैण्डरसन निश्चित करने का प्रयास नहीं करते, परन्तु यदि ऐसा हुआ होता, तो “इस समस्त विश्व में प्रयोजन का वस्तुतः सर्वोच्च तथा अत्यन्त समत्कारपूर्ण उदाहरण रहा होता।”

यदि इस युक्ति को उसके न्यूनतम निष्कर्ष के रूप में लिया जाय तो यह संभव है कि जगत् में प्रकृति के अतिरिक्त कुछ और—अर्थात् कोई ऐसा प्रयोजन हो, हमारी प्रकृति का विन्यास जिसके अनुरूप हो। इस संभावना के साथ प्रकृतिवाद की शक्ति टूट जाती है। यह संभावना स्वयं हमें अधिक विष्यात्मक परिणाम नहीं देती। अतः हम दूसरे प्रकार के दशों की खोज करते हैं जो किसी निश्चय के लिए आधार प्रदान कर सकें।

नैतिक सुधार लाना था। यह केवल धार्मिक नहीं है कि एव ही युग में जिसमें सबसे पहले प्रजातन्त्रों का प्रादुर्भाव हुआ, जिसने राजनीति में साधारण मनुष्य की सोचने की सामान्य सामर्थ्य में विश्वास प्रकट किया, उसी में सबसे प्रथम पश्चिमी जगत् के धर्मनिरपेक्ष दर्शनों का भी प्रादुर्भाव हुआ।

प्रकृतिवाद इस स्वतन्त्र चिन्तन के आरम्भिक परिणामों में से एक है और मानव चिन्तन के सम्पूर्ण इतिहास में सामान्यतः यह पूर्णरूपेण दर्शन का धनीश्वरवादी प्रकार रहा है, मानव बुद्धि में असामान्य रूप में दृढ़ आत्मविश्वास की उपज रहा है। किसी समय अंग्रेजी के प्रयोग में बुद्धिवादी शब्द 'उस' 'स्वतन्त्र विचारक' का समानार्थक था जो भ्रूलौकिक में अपनी श्रद्धा का त्याग कर चुका था। टॉमस पेइन का 'एज ऑव रीजन' (बुद्धि का युग) 'फ्रांस की ज्ञानोदीप्ति' की धमकीय प्रतिध्वनि है जिसने क्रांति को जन्म देने के समय इस बात को उपयुक्त माना कि वह बुद्धि को अपनी देवी के रूप में प्रतिष्ठित करे। शायद कोई भी भागे भाने वाला युग विश्व की पहेलियों को हल करने में बुद्धि की पर्याप्तता के प्रति इतना आश्वस्त नहीं रहा है।

तब यदि, प्रकृतिवाद जैसा कि हमने देखा, इस तार्किक परिणाम की ओर ले जाता है कि दार्शनिक सत्य प्राप्त करने के लिए बुद्धि एक दोषपूर्ण साधन (यन्त्र) है, तो यह परिणाम उस स्वभाव पर एक प्रकार का आघात है जिससे स्वयं प्रकृतिवाद उत्पन्न हुआ था। फिर भी, प्रकृतिवाद के अतिरिक्त भी अनेक ऐसी बातें हैं जो इसी प्रकार के निर्णय की ओर ले जाती हैं—बुद्धि की शक्ति में अविश्वास की ओर। उनमें से कुछ ऐसे हैं जो चिन्तनशील मनुष्यों को सन्नेहवाद की ओर ले गए हैं तब से ही जब से गहन दार्शनिक प्रयास आरम्भ हुआ।

(५८) **संक्षेप** कुतर्क—दार्शनिक मतभेद होता है यह इन बातों में से एक स्पष्ट तथ्य रहा है। यदि स्वतन्त्र चिन्तन के परिणाम परम्परा के अनुकूल नहीं हो तो बहुत शीघ्र ही वे एक दूसरे के भी प्रतिकूल हो जाते हैं, और इस तरह हमें दर्शन के विभिन्न 'स्कूलों' या एक अनुक्रम उपलब्ध होता है। प्रत्येक दार्शनिक, अन्तिम लोच के रूप में, अभी तक की विश्व दृष्टियों की लम्बी तालिका (सूची) में एक और नये मत को जोड़ देता है और दर्शन का इतिहास महत्त्वाकांक्षी असफलताओं की एक दीर्घा (गैलरी) लगने लगता है। ये वैयक्तिक दर्शन सुस्थापित सत्यों के बढ़ते हुए पुंज में मिलते हुए प्रतीत नहीं होते, जैसा कि विज्ञान के परिणामों के सम्बन्ध में होता है और यह सदेह और भी गहरा हो जाता है कि दार्शनिक क्रिया किसी न किसी रूप में वैज्ञानिक क्रिया से कम स्वाभाविक है—हो सकता है कि यह मानवीय बुद्धि की स्वाभाविक पहुँच से परे हो।

ऐसे लोग जो निर्बल होते हैं एव सरलता से निष्साहित हो जाते हैं, प्राचीन काल से ही, पीछे हटने की सलाह देते हैं वे दिव्य श्रुति की मान्यता की ओर झुकते हैं और कहते हैं कि केवल वही एकता तथा शान्ति देने में समर्थ है*। अथवा ऐसे लोग विश्वासों को

* इस निष्कर्ष के आधुनिक, विकसित और अत्यधिक दायित्वपूर्ण रूप के लिए पासवेल का ग्रन्थ पॉसे (विचार, १८७०), लामेनेय का ग्रन्थ (ऐस्से स्यूर लॉदिफेरस ऑ मातीयर ९ रेलीन्यां (धार्मिक विश्वासों पर उदासीनता के विषय में) तथा कार्डिनल न्यूमैन का ग्रन्थ धामर ऑव असैश्ट (स्वीकृति का व्याकरण, १८७०) देखें। मुस्लिम रहस्यवादी अलजग़ाली का ग्रन्थ दि कोलैस ऑव दॅ फ़िलॉसॉफ़र्स (दार्शनिकों का अवसान) भी देखें।

प्राप्त करने के प्रयत्न को छोड़ने की सलाह देते हैं और कहते हैं कि हमें अपना मानसिक एवं नैतिक सुख सतही जीवन से प्राप्त करना चाहिए। वे लोग बुद्धि के प्रति असंतुष्ट भयवा ऐसे 'तर्कद्वेषी' हो जाते हैं जिनका फीडो में सुकरात ने वर्णन किया है। सुकरात एक ऐसे व्यक्ति के समान बोलता है जो स्वयं इस कष्ट को भेज चुका है, और जो अपने मित्रों को 'बुद्धि' पर चिढ़ाचिड़े रूप में दोष मढ़ने से केवल सावधान करता है। वस्तुतः दोषारोपण का उपयुक्त विषय तर्क करने वाला है—हमारी अपनी भ्रूखंता है। शायद सुकरात के मन में अपने समय के सोफिस्ट लोग थे, जो कि वक्तृता एवं वाद विवाद की कला के व्यवसायी प्रख्यापक थे, उनमें से कुछ ने यह मानते हुए कि सत्य हमारी पहुँच के परे है, अपने छात्रों को यह सलाह दी कि सामाजिक जीवन में सफलता के लिए सबसे अच्छा साधन [उपकरण] यह है कि हम किसी तर्क के किसी भी पक्ष को लेने के लिए तैयार रहें। यह नस्ल अभी भी पूर्णतः विनष्ट नहीं हुई है।

(५६) सशयवाद—अप्रक्षाकृत अधिक मानसिक प्रयत्न वाले अन्य लोग, यह देखकर कि तर्क कठिनाइयों में फँस जाता है, उन कठिनाइयों का कारण खोजने का प्रयत्न करते हैं, और इस तरह बुद्धि को इसके स्वयं के रोग के निदान की ओर ले आते हैं। वे इस बात के लिए कि बुद्धि अक्षम है करीब-करीब एक तर्कोंचित प्रमाण तक पहुँच सकते हैं, जैसे कि कोई यान्त्रिकी में यह सिद्ध कर सकता है कि निरन्तर गति असंभव है, अथवा गणित में यह कि वृत्त को वर्गाकार नहीं किया जा सकता। विशिष्ट अर्थ में, तब वे 'सशयवादी' हो जाते हैं, यूनानी गीगियास और एलिस के पीरो की तरह, अथवा डेविड ह्यूम की तरह।*

यूनान के सशयवादों के सम्मुख दार्शनिक परिणामों के विरोध के रूप में विशिष्ट प्रकार से दिलचस्प स्थिति थी। उनमें पूर्वज [पूर्ववर्ती] इस बात पर सहमत हो चुके थे कि इन्द्रियाँ हमें भ्रम में डाल देती हैं, और कि बुद्धि हमें इसीलिए दी गई है कि हम इन्द्रियों को झूठी रिपोर्ट को ठीक करें। परन्तु हमारी इन्द्रियाँ और हमारी बुद्धि क्या कहती है, इसके बारे में उन्होंने विरोधी मत प्रस्तुत किए हैं। एक स्कूल का—इलियावासियों का दावा है कि इन्द्रियों द्वारा हमें जिन वस्तुओं का प्रत्यक्ष हो रहा है वे निरन्तर परिवर्तित हो रही हैं और नष्ट हो रही हैं, जबकि बुद्धि इस निष्कर्ष पर पहुँचती है कि यथायं सत्ता स्थायी एवं अपरिवर्तनीय है। दूसरा स्कूल, जो कि हेराक्लाइट्स का है, यह बताता है कि इन्द्रियों द्वारा वस्तुएँ हमें स्थायी प्रतीत होती हैं, जबकि अधिक गहन रूप से देखने पर बुद्धि को यह ज्ञात होता है कि "सभी वस्तुएँ प्रवाहमान हैं।" सशयवादी का तर्क है कि ऐसी परिस्थितियों में हम इन्द्रिय अथवा बुद्धि पर कैसे भरोसा कर सकते हैं? कठिनाई यह प्रतीत होती है कि हमारे विचार अनुभव के तथ्यों में इतने ढीले फिट बैठते हैं कि समान भौतिक्य के साथ विरोधी निर्णय किए जा सकते हैं। हमारे सत्या, स्थिति एवं गति के अपने प्रत्यक्षों को बिना ध्यायात्मा में फँसे हुए सुनिश्चित रूप में प्रयुक्त नहीं किया जा सकता यह दिखाने के लिए

* प्लेटो का सवाद अन्य गीगियास (रेफ्यूत, पृ. १७), हायोजीनिस लापरटियस का अन्य लाइब्ज, नवाँ परिच्छेद, पृ. ११, डेविड ह्यूम के अन्य एन्क्वायरी कनसर्निंग इयूमन अण्डरस्टैंडिंग (मानवीय बुद्धि से सम्बंधित अन्वेषण), बारहवाँ परिच्छेद (रेफ्यूत पृ. ३५२), तथा ट्रीटिस ऑन इयूमन नेचर (मानव प्रकृति पर प्रबन्ध) पहली पुस्तक, चौथा अध्याय देखें।

किन्हीं विरोधाभासों (एकिलोज तथा कट्टुआ, गतिमान तीर आदि*) के प्रतिपादन करने के कारण ईलिया के जीनो को बड़ी क्लृप्ति प्राप्त हुई थी। गोरग्यास और पीरो ने इसी तर्क को समस्त बौद्धिक तर्कना पर प्रयुक्त किया और इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि प्रज्ञा का धर्म यह नहीं है कि किसी भी विश्वास से दृढतापूर्वक चिपका रहा जाय, अपितु उसके स्थान पर प्रत्येक विश्वास के सम्बन्ध में एक सहज उदासीनता को बनाये रखा जाये और मन को शान्त रूप में कट्टरवादिता से तो मुक्त रखा ही जाये साथ ही उन समस्त प्रतिबद्धताओं से भी अपने को मुक्त रखा जाय जो विश्वास में सभी स्पष्ट निर्णयों से सम्बद्ध होती है।

यह परामर्श, यदि इसे कोई क्रियान्वित कर सके तो, एक ऐसे आदर्श सन्तुलन, तटस्थता और व्यावहारिक निरर्थकता की ओर ले जायगा जैसी कि किसी भी जीवित मनुष्य ने प्राप्त नहीं की होगी। परन्तु यदि कोई इतना सशयवादी हो कि वह अपने सशयवाद के प्रति सन्तुलित भी हो सके जैसाकि पायरो ने प्रस्तावित किया था तो उसके दृष्टिकोण के फलस्वरूप व्यवहार में एक सहज भद्रता तथा चरित्र में एक लचीली भ्रवसरवादिता उत्पन्न हो सकती है, जो किसी व्यक्ति को एक अभिजात्य उच्चता के साथ उस समाज में पूर्ण गंभीर उद्देश्य सहित मिलनसारिता से विचरण के योग्य बनाती है। इस समाज में कठिन कार्य ग्रन्थों के द्वारा सम्पन्न होते हैं। इस प्रकार के अत्यन्त आकर्षक उदाहरण जगत् के उन व्यक्तियों में मिलेंगे जो दर्शन की उस भ्रवस्था पर पहुँचने पर जहाँ दर्शन को हेय माना जाता है एवं मनस् का ऐसा एकाकीपन होता है जो शोभायमान तथा परिष्कृत होता है, मान्तेन की इस भावना का पोषण करते हैं कि "व्यवहारकुशल व्यक्तियों के लिए अज्ञान एवं जिज्ञासा विहीनता कंसा सहृदय तथा स्वास्थ्यप्रद आश्रय प्रदान करते है।"

(६०) जहाँ तक सशयवाद असामान्य सीक्ष्य मानसिक आलोचना से उत्पन्न होता है, वहाँ तक यह दर्शन में अत्यधिक उपयोग का है। हमारी मानसिक कार्यशाला कठिनतम परीक्षण में विशेष तौर से स्वयं बुद्धि की परीक्षा में गरी उनरने योग्य होनी चाहिए। सशयवादी अत्यन्त निरदोषी विचारक हो सकता है, साथ ही वह अत्यधिक उत्साही भी हो सकता है,—यह सशयवादी इसलिए होता है क्योंकि वह अपने जीवन को पूर्णतः निश्चित आधार के अतिरिक्त किसी अन्य को सौंपना नहीं चाहता।

अतः दर्शन की नेकनियति इस बात से दृष्टिगोचर होती है कि उसने सच्चे सशयवादी का भी स्वागत किया है, उसे दाशनिको में समाविष्ट किया है, और उसकी सहायता से

* (१) यदि कट्टुआ एकिलोज से आगे है, तो एकिलोज इसे कभी नहीं पकड़ पायेगा क्योंकि एकिलोज जब उस स्थान पर पहुँचता है जहाँ कट्टुआ था, तो कट्टुआ वहाँ से कुछ और अधिक दूरी पर पहुँच जाता है, जब एकिलोज इस आगे के बिंदु पर पहुँचता है तो कट्टुआ और भी आगे पहुँच गया होता है और इसी प्रकार अनन्त तक। (२) तब वहाँ जायगा जहाँ यह या तो है या जहाँ नहीं है। परन्तु जहाँ यह नहीं है वहाँ यह नहीं जा सकता। और न ही यह वहाँ जा सकता है जहाँ यह है, क्योंकि जहाँ यह है वहीं इसके होने का अर्थ है कि यह गतिमान नहीं है। अतः यह नितान्त गतिमान नहीं हो सकता। इस प्रकार के आठ विरोधाभास हैं जिनमें से हमें कुछ तो केवल शाब्दिक सूक्ष्मताएँ प्रतीत होती हैं, फिर भी विरोधों की अपेक्षा इनका त्याग सरलतर है। इन विरोधाभासों का उत्तम सक्षिप्त विवरण एनसाइनोपिडिया ब्रिटानिका के तेरहवें संस्करण के ईलिया के जीनो पर लेख में दिया हुआ है।^२

बुद्धि की शक्ति के प्रामाणिक ध्यानलन पर पहुँचने का प्रयत्न किया है। दर्शन का यह विकास बहुत हद तक प्रत्येक र्घष सशय के अत्यन्त सावधानी से किए गए सोच-विचार का फल है। सुकरात स्वयं तीक्ष्णतम सोफिस्ट से कम सावधान नहीं था, वह अपने अज्ञान से स्वयं परिचित था, वह डेल्फाई की इस देववाणी से परेशान था कि "एथेन्स में उससे अधिक ज्ञानी और कोई व्यक्ति नहीं था"। इस उलझन का उसका हल उसकी यह खोज (सुकरात का 'ध्यय' [आइरोनि]) थी कि किसी के लिए यह जानना ही कि वह कुछ नहीं जानता है एव अत्यन्त महत्वपूर्ण प्रकार का ज्ञान है। क्योंकि यह ज्ञान किसी व्यक्ति को उस आत्मविश्वासी अज्ञानी से एक बहुत चौड़ी खाई द्वारा अलग कर देता है जिसे अपने बमो का बोध नहीं होता है, तथा, इसके अतिरिक्त, यह ज्ञान किसी भी व्यक्ति को सच्चा ज्ञान प्राप्त करने के सही मार्ग पर चलने के लिए प्रेरित करता है।^{*} प्राधुनिक काल के प्रारंभ में, क्लूता के निकोलस ने इसी भावना से १४४० में एक पुस्तक 'डि डावटा इगनोरेन्शिया [अज्ञान के ज्ञान पर]' लिखी।[‡] और देकार्त (१५९६-१६५०) ने सोच-विचारकर सदेह को अन्तिम से अन्तिम बिन्दु तक ले जाने की प्रक्रिया को अपनाया, जिससे कम से कम एक ऐसी प्रतिज्ञप्ति प्राप्त हो सके जिस पर सन्देह नहीं किया जा सके। अपने ग्रन्थ मेडोटेसन्स में वह अपने आप को यह मानता हुआ कल्पित करता है :

"कि वे सब वस्तुएँ जिन्हे मैं देखता हूँ कल्पित हैं, कि मेरी स्मृति जिन वस्तुओं का प्रतिनिधित्व करती है उनमें से कभी भी एक भी नहीं थी, कि मुझे वास्तव जगत का कोई वास्तविक बोध नहीं है : कि वस्तु अपनी आकृति, विस्तार, गति व्यवस्था स्थिति, के रूप में मेरे मनस् की कल्पना के अतिरिक्त कुछ नहीं है। ऐसी स्थिति में जिसे सत्य माना जा सकता है ? शायद केवल इस बात को, कि कुछ भी निश्चित रूप में सत्य नहीं है..... परन्तु यदि, दूसरी वस्तुओं के साथ-साथ इसी तरह मैं अपनी देह पर भी सदेह करने लगूँ तो क्या इसके साथ यह सदेह नहीं रहेगा कि मेरा अपना भी अस्तित्व नहीं है ? ऐसा नहीं होता[‡] है, क्योंकि यह मैं ही हूँ जो सन्देह करता हूँ। अर्थात् ऐसा तो नहीं है कि सर्वोच्च शक्ति एव चतुराई वाली अनिष्टकर सत्ता है जिसने ठीक मेरे जीवन के बीच दयाता से धोखे को ला दिया हो ? तो भी, यदि मुझे धोखा दिया जाता है तो मेरा अस्तित्व अवश्य होना चाहिए। किसी धोखे का यह परिणाम तब तक नहीं हो सकता कि मैं शून्य हूँ जब तक मुझे अपने विषय का यह बोध है कि मैं चेतन सत्ता हूँ।" तो यह प्रतिज्ञप्ति, कि मैं हूँ, प्रत्येक उस अवसर पर अनिवार्य रूप से सत्य है, जब भी मैं उसका उच्चारण करता हूँ।"[†]

* प्लेटो की अपॉलोजि में सुकरात ने अपनी जीवन पद्धति के बचाव में जो कुछ कहा है उसे पढ़ें (वैकवैल, सोलंजुक, पृ. १०४ और फिर आगे, पेबरी मैन्स लाइव्सेरी, सोक्रिटिक डिस्कॉर्सेज, पृ. ३२३)।

‡ फ्लान्कनवर्ग को हिस्ट्री ऑव मार्टिन फिलॉसोफी का पहला अध्याय देखें।

† इस अविस्तरणीय लेखक को समग्र दर्शन के रूप में प्रत्येक विचार्यों द्वारा पढ़ा जाना चाहिए, अर्थात् 'मेडोटेसन्स ऑन फर्स्ट फिलॉसोफी' में से दूसरा परिच्छेद। रैन्ड पृ. १२२, आर. एम. एरन, देकार्त, पृ. ६५, रोजर्स, 'स्टूडेंट्स हिस्ट्री,' पृ. २८।

कोई किसी भी सीमा तक सशय क्यों न करें इस बात में सन्देह नहीं कर सकता कि वह सन्देह कर रहा है, और सन्देह करने में, वह सोच रहा है, क्रिया कर रहा है, अतः अनिवार्य रूप से उसका अस्तित्व है : काजिटो एरगो सम [चिन्तयामि अत अस्मि—मैं सोचता हूँ, इसलिए मैं हूँ—मेरा अस्तित्व] ।

इस तरह प्रत्येक वस्तु पर सन्देह करने के प्रयत्न द्वारा हम इस खोज पर पहुँच जाते हैं कि कोई ऐसी भी वस्तु है जिस पर सन्देह नहीं किया जा सकता : एक पूर्ण सावंधीम सशयवाद असंभव है । बुद्धि की आलोचना को एक ऐसा क्षेत्र मानना चाहिए जिसमें बुद्धि सफल होती है, और इस क्षेत्र को अन्य क्षेत्रों से अलग कर लेना चाहिए जिनमें यह भली-भाँति कार्य नहीं करती, अथवा शायद अनिवार्य रूप से असफल रहती है ।

(६१) धार्मिक बुद्धिवाद—दकार्त जँमे चिन्तक के लिए, जो आधुनिक विज्ञान की आरम्भिक सफलताओं की चमक-दमक में रह रहा हो, यह कठिन होगा कि वह निश्चित ज्ञान के अपने अभिप्राय को, इस सरल प्रतिज्ञा तक सीमित कर दे कि मेरा अस्तित्व है । ऐसा लगता था कि बुद्धि गणित में तथा यान्त्रिक विज्ञान की प्रायोगिक गणित में भी सफल हो रही थी । इसके अतिरिक्त इन्द्रियों की रिपोर्टों के बारे में जो प्राचीन सन्देह चला आ रहा था वह भी समाप्त होता दिखाई दे रहा था । अन्ततः, इन्द्रियाँ शब्दों में 'धोखा' नहीं देती हैं, क्योंकि उनका कोई बाधा नहीं होता : यदि हम जो कुछ देखते और सुनते हैं उससे गलत अनुमान कर लेते हैं, जैसा कि जब मिट्टी की भिलमिलाहट को हम भील के रूप में ले लेते हैं, तो यह हमारा दोष है, इन्द्रियों का दोष नहीं । सवेदन अनुभव के लिए अनगड उपादान है, और यह सन्देह करना कि यह अनगड उपादान—यह रंग अथवा स्पर्श अथवा शब्द अथवा रस—प्रदत्त हैं उतना ही असंभव है जितना हमारे अस्तित्व में सन्देह करना । ऐसे नियमों का पता लगाकर जिनके द्वारा एक सवेदन दूसरे सवेदन को उत्पन्न करता है बुद्धि का कार्य इन विभिन्न सवेदनो को सुगम तथा वा रूप प्रदान करना है । यदि मेरी दृष्टि मुझे इस मिथ्या निर्णय पर ले जाती है कि पानी में डूबा हुआ चप्पू [डाड] मुड़ा हुआ है, अर्थात्, यह मुझे हुए अथवा टूटे हुए डाड के अनुसार कार्य करेगा, तो मैं इस भ्रम को परावर्तन के नियमों के ज्ञान के द्वारा निराकरण करना तथा यही नहीं इसकी व्याख्या देना भी सीख सकता हूँ ।

इस प्रकार, आधुनिक जगत् कम से कम ज्ञान के एक भाग के बारे में एक बौद्धिक सुरक्षा के युग में प्रवेश करता प्रतीत हुआ, और वह इस प्रश्न को उठाने के लिए तैयार था कि क्या उन्हीं विधियों को जो गणित एवं विज्ञान में इतनी सफलता तक पहुँच चुकी हैं, दर्शन के क्षेत्र में भी प्रयुक्त किया जा सकता है । दकार्त, स्पिनोजा एवं लाईबनिज और साथ ही वह अग्रज हाब्स आधुनिक काल के विशिष्ट बुद्धिवादी [धार्मिक] थे, जो आधुनिक विज्ञान के गणितीय पक्ष से प्रेरित हुए थे और जिन्होंने तत्त्वमीमासा में भी उसी प्रकार की निश्चितता को प्राप्त करने का प्रयास किया था । इसके विपरीत जॉन लॉक उन निश्चितताओं से प्रेरित हुआ था जो उस इन्द्रियानुभव में पाई जाती हैं जिसका विज्ञान में उपयोग होता है, और इससे उसने एक उतने ही बुद्धिवादी 'अनुभववाद' का निर्माण कर लिया था जो उसके मतानुसार उसी प्रकार तत्त्वमीमासीय निश्चितता की ओर ले जा सकता था ।

बुद्धि में विश्वास के इस नवीन विस्फोट से प्राधुनिक समय के अत्यन्त भय्य तथा सरचनात्मक दृष्टि से पूर्ण दार्शनिक विचार-तन्त्र प्रस्फुटित हुए ।

(६२) अज्ञेयवाद—यह नहीं कहा जा सकता है कि ये महाद् विचार-तन्त्र असफल हैं । यह कहा जा सकता है कि इन्होंने चिन्तनशील व्यक्तियों में तत्त्वमीमासा में वैज्ञानिक विधि की सगति के विषय में बढ़ते हुए सन्देह को बोया । इन्होंने सीमित प्रकार के सन्देहवाद को जन्म दिया जिसे हम हाल ही में अज्ञेयवाद कहने लगे हैं, जिसके अनुसार बुद्धि 'अनुभव' के क्षेत्र में तो सक्षम है परन्तु उसके परे कुछ भी नहीं कर सकती विज्ञान की सफलता को तत्त्व-मीमासा में नहीं लाया जा सकता ।

विज्ञान का कार्य एक अनुभव से दूसरे अनुभव के मध्य, वास्तविक सम्बन्धों को दिखाना है, इस 'सापेक्ष' ज्ञान से अधिक कुछ भी अलभ्य एवं अनावश्यक है । उदाहरण के लिए, हम म तो यह जान सकते हैं कि पृथ्वी दिक् में निरपेक्ष रूप से घूम रही है अथवा न ही यह कि यह कितनी तेजी से [घूम रही है] : परन्तु यदि हम इसकी स्थिति अथवा गति को सूर्य एवं अन्य आकाशीय नक्षत्रों के सम्बन्ध में जानते हैं तो, इतना ही पर्याप्त है । यह बिलकुल भी निश्चित नहीं है कि 'निरपेक्ष गति' का कोई अर्थ है । तो ज्ञान को निरपेक्ष कारणों, प्रारम्भों, अन्तों अथवा वस्तुओं का अन्तिम स्वभाव खोजने के प्रयत्न से बचना चाहिए । कोई निरपेक्ष सत्ता हो सकती है परन्तु इसके विषय में न तो हम भी और न भविष्य में कभी भी कुछ जाना जा सकता है । हरयट स्पेन्सर तथा टी०एच० हक्सले का ऐसा ही मत है (जिन्होंने 'अज्ञेयवाद' शब्द को चलाया है), उनके पहले यह फ्रांस के विष्यात्मकवादी ओगस्त कोट (१७९८-१८५७, कूर द फिनाँसोफि पॉजिटिव) (विष्यात्मक दर्शन की रूपरेखा) तथा इमानुएल काट (१७२४-१८०४, क्रिटिक ऑव प्योर रीजन (शुद्ध बुद्धि मीमासा), १७८१) का भी यही मत था ।

हमने ईश्वर के अस्तित्व के विषय में प्रमाण प्राप्त करने के प्रयास में बुद्धि की असफलता के विषय में, काट के मत को पहले ही देखा है । उसके विचार में, पूर्णतः वैज्ञानिक लक्षण की कोई तत्त्वमीमासा संभव नहीं है, वस्तुएँ अपने आप में क्या हैं इसका कोई सैदान्तिक ज्ञान, और न ही इस बात का ज्ञान संभव है कि हम मानव लोग अपने आप में क्या हैं । आनुभविक मनोविज्ञान तो संभव है, परन्तु 'बुद्धिवादों' मनोविज्ञान संभव नहीं, अर्थात् ऐसा मनोविज्ञान संभव नहीं है जो आत्मा के विषय में (यथा कि यह निरपेक्षत सरल एवं अनिभाष्य है) कतिपय स्वतः सिद्ध कथनों से प्रारम्भ होता हो और इनके आधार पर आत्मा की अमरता का अनुमान करता हो । (क्योंकि, जैसे प्लेटो ने पहले ही तर्क दिया है जो सरल है उसका न तो विघटन हो सकता है और न वह विनष्ट हो सकता है) ।

काट की महाद् पुस्तक 'क्रिटिक ऑव प्योर रीजन' के ये निवेद्यात्मक निष्कर्षों के परिणाम हैं जिन्हे वह अपने ज्ञान के सकारात्मक सिद्धान्तों से नियमित करता है । इन सकारात्मक सिद्धान्तों के आधार पर हम गणित में तथा भौतिकी के कतिपय आकारिक पक्षों में पूर्ण निश्चितता को प्राप्त कर सकते हैं, इस प्रकार प्रकृति के विज्ञान सुदृढ आधारों पर आधारित है । उदाहरणस्वरूप, ज्यामिति की प्रतिज्ञप्तियाँ "सार्वभौम तथा अनिवार्य" होती हैं, दिक् का ऐसा न तो कोई भी भाग है और न हो सकता है जिस पर ये प्रयुक्त नहीं होते हो

(यहाँ कांट के ध्यान में इयूक्लिड की ज्यामिति तथा न्यूटन के दिक् की ध्वधारणाएँ थीं)। ठीक इसी प्रकार की बात इस सामान्य वैज्ञानिक सिद्धान्त के विषय में है कि "प्रत्येक घटना का कोई कारण होना चाहिए,"—जिस सिद्धान्त की निश्चितता पर, जैसा हमने (५१वें परिच्छेद में) देखा, ह्यूमन सन्देह प्रकट किया था। इस प्रकार की प्रतिज्ञप्तियाँ यदि अनुभव से निगमित की जायें जिस प्रकार ब्रिटेन के अनुभवादी दार्शनिक (लॉक, बर्कने, ह्यूम) सोच रहे थे तो वे निश्चिततः ही स्वयसिद्ध नहीं हैं (जैसा दकार्त का विचार था), और यह देखना कठिन है कि वे सभ्य सामान्यीकरणों अथवा जैविक परिवर्तनशील घातकों से भिन्न कुछ और कैसे हो सकते हैं। क्योंकि "अनुभव" कभी भी उस सीमा तक नहीं पहुँच सकता जहाँ यह कहा जा सके कि प्रमुख तथ्य सर्वत्र एव सब जगहों में सत्य है। अनुभववाद की प्रगति से विज्ञानों की जड़ें हिनने लगी थीं, और बर्कने में इतना साहस था गया था कि यह अत्यलुक्लन के विरोध में कहने का प्रयास करने लगा था। कांट ने जो स्वयं एक वैज्ञानिक था और विज्ञान में विश्वास करने वाला था यह देखा कि इस घटने से, परम्परावादी यूरोपीय बुद्धिवादी प्रणाली अपनाकर स्वयसिद्ध अथवा स्थ-स्पष्ट सत्य को प्रपीत करके, बचा नहीं जा सकता। इसकी मौलिकता यह भेद करने में निहित थी, अर्थात् कि वह ज्ञान जो अनुभव से आता है उस ज्ञान से भिन्न है जो अनुभव का निर्माण करता है, अथवा उसी के शब्दों में "जो अनुभव को सभ्य बनाता है।"

पेडो, नदियों, मनुष्यों के हमारे प्रत्यय स्पष्टतः अनुभव से प्राप्त होते हैं। यही बात दिक्, काल, कार्य-कारण-सिद्धान्त के विषय में नहीं कही जा सकती : दृष्टि हमारे सम्मुख दिक् में उपलब्ध वस्तुओं को प्रस्तुत करती है, परन्तु स्वयं दिक् को नहीं। यद्यपि स्वयं दिक् को नहीं देखा जा सकता तथापि कोई भी धरतु दिखाई दे सके इसके लिए दिक् का होना अनिवार्य है। यही बात कार्य-कारण सिद्धान्त के विषय में लागू होनी है : इसे देखा नहीं जा सकता, किन्तु प्रकृति की किसी भी घटना को समझने के लिए, और अन्य घटनाओं के साथ बुद्धिगम्य संबंध को स्थापित करने के लिए इसका होना आवश्यक है : इस प्रकार कांट ऐसे प्रत्ययों के विषय में तीन बातें कहता है : (१) ये अनुभव द्वारा प्रदत्त नहीं होते, (२) ये अनुभव को सभ्य बनाते हैं (ऐसे आधार होने के कारण जिसमें अनुभव का उपादान [सामग्री] गृहीत होता है एव व्यवस्था प्राप्त करता है), (३) जो मनस् की अपनी क्रिया के परिणाम हैं।

इस अन्तिम प्रतिज्ञप्ति पर जो अनुभव को एक मनोगत भावाम देती है, हम अपने विचार करेंगे (१५४वें परिच्छेद में)। यह स्वयं एक तत्त्वमीमासीय विचारणा है और इसे कांट के शेष विचारों से अलग रखा जा सकता है। अब हमें जिस बात पर विचार करना है वह यह है : कि यदि (१) और (२) सत्य हैं तो, हमें कांट के समान ही यह अनुमान करना चाहिए कि दिक् सबधी प्रकार, और वह ज्यामिति जो इसके साथ मेल खाती है [इस पर आश्रित है], और साथ ही साथ कार्य-कारण संबंधी प्रकार, अनुभव में सर्वत्र वैध होंगे, क्योंकि वे उसके सरचनात्मक नियम प्रस्तुत करते हैं। साथ ही, उन्हें अनुभव के क्षेत्र के परे उपभोग करने का प्रयत्न अवैध होगा, और इसका—परिणाम केवल धारम-प्रवचना ही होगा।

अतः हृत्सने ज्ञान के सबध में अपने मत के बारे में लिखता है :

"जब मैंने बौद्धिक प्रौढता प्राप्त करली और स्वयं से यह बूझना आरम्भ किया कि क्या मैं नास्तिक था, आस्तिक था अथवा सर्वेश्वरवादी था, जडवादी था या अध्यात्मवादी, ईसाई मन को मानने वाला था अथवा स्वतन्त्र विचारक था, तो मैंने यह पाया कि मैंने इस पर जितना अधिक सोचा और जाना उतना ही कम सुलभ उमका उत्तर था। एक बात जिसमें इनमें से अधिकांश भले मनुष्य एकमत थे उसी विषय में मैं इनसे भिन्न मत रखता था। वे लोग इस विषय में पूर्णतः निश्चित थे कि उन्होंने 'प्रज्ञान' [ग्लॉसिस] प्राप्त कर लिया है—और न्यूनाधिक रूप में अस्तित्व की ममम्या को सफलतापूर्वक सुलभा किया है : जबकि मुझे यह निश्चित था कि मुझे ऐसा कोई ज्ञान प्राप्त नहीं हुआ है और मेरा इस विषय में बड़ा प्रबल मत था कि समस्या असमाधेय है। भाग्य से जब मुझे मेटाफिजिकल सोसायटी के सदस्यो में स्थान प्राप्त हुआ तब मेरी यह स्थिति थी। वहाँ प्रत्येक प्रकार के मत को प्रतिनिधित्व प्राप्त था, मेरे साथियों में से अनेको एक या अन्य प्रकार के—यादी थे, और मैं एक ऐसा व्यक्ति था जिसके पास अपने को ढकने के लिए विश्वास का एक चिपड़ा भी नहीं था, फलस्वरूप यह संभव नहीं था कि मुझे कुछ उसी प्रकार की उद्विग्नता नहीं होती जैसी कि उस तथाकथित लोमड़ी को हुई थी जो जब जाल से बच निकली थी और उसकी पूँछ उसी जाल में रह गई थी और जिसने अपने को अपने सामान्य पूँछ युक्त साथियों में पाया। फलतः मैंने विचार किया और अपने लिए एक उपयुक्त उपनाम 'अज्ञेयवादी' का आविष्कार कर लिया।*

जब अज्ञेयवादी यह कहता है कि हम यथार्थ के विषय में प्रकृति अथवा अनुभव से परे कुछ भी नहीं जान सकते हैं तो इसमें निहित है कि ऐसा कोई यथार्थ है, और कुछ लोग, स्पेन्सर की भाँति इस अनुमान को स्पष्ट रूप में स्वीकार कर लेते हैं। इस सीमा तक वे लोग शुद्ध प्रकृतिवादी नहीं हैं। वे केवल सभी व्यावहारिक उद्देश्यों के लिए प्रकृतिवादी हैं यथार्थ, क्योंकि हम अनौक्तिक के बारे में कुछ भी नहीं जान सकते, अतः न तो विचार में और न ही आचार में इससे हमें कोई मतलब है,—हम अपने जीवन को इस तरीके से भी व्यवस्थित कर सकते हैं मानो इसका अस्तित्व ही नहीं था। साथ ही, 'अज्ञेय' के प्रति आदर की भावना को बनाए रखना संभव भी है। इस सीमित अर्थ में, अज्ञेयवादी बहुधा गहन रूप से धार्मिक मनुष्य होता है।

(६३) अज्ञेयवाद समझौते की स्थिति है, और इसीलिए यह अस्थायी है, यह अपनी कमजोरियों को धनको असमर्थियों द्वारा प्रकट कर देता है।

यह कैसे हो सकता है कि उस वस्तु के विषय में जिसे हम यथार्थ मानते हैं हमारा कोई विश्वास नहीं हो ? 'अज्ञेयवादी को' 'अज्ञेय' यथार्थ के बारे में बहुधा कोई न कोई मत प्रकट करना ही पड़ जाता है, जैसा हरबर्ट स्पेन्सर के साथ तब हुआ जब उसने उसका अज्ञेय 'शक्ति' के रूप में निर्देश किया, अथवा जब उसने यह कहा कि इसे वैयक्तिक नहीं

* क्लैक्टेट एमेज, पाँचवाँ खण्ड, पृ. २३७ और आगे।

लेबलो स्टिफोन कत अग्नास्टिक रैपॉलोजि से तुलना करें।

माना जा सकता तो उमका भाशय यह था कि चुनाव व्यक्तित्व एवं उमसे जो महानतर है उसके बीच है, न कि व्यक्तित्व एव उमसे जो कम है उमके बीच। जैसाकि वाट तथा डॉपिनहावर समान रूप से मानते हैं, यदि मानव मनस् जो बुद्ध अनुभव के परे है उमके विषय में प्रश्न पूछने से अपने को रोक नहीं सकता, तो उन प्रश्नों को प्रासंगिक होना चाहिए, और यदि उनका कोई धर्म है तो उनका कोई बुद्धिगम्य उत्तर भी होना चाहिए।

बौद्धिक कर्तव्य के रूप में अधिक उत्साही अज्ञेयवादी हमें इस बात के लिए प्रेरित करते हैं कि हम लोग उन विषयों के बारे में अपना निर्णय स्थगित रखें जिनके विषय में हमारे पास कोई साक्ष्य नहीं है। "यदि किसी विश्वास को अपर्याप्त साक्ष्य के आधार पर स्वीकार कर लिया गया है, तो यह चुराया हुआ सुख है।"....."यह पाप है क्योंकि यह चोरी मानव जाति के प्रति हमारे कर्तव्य की भवहेलना करके की गई है।" * परन्तु यदि सक्रिय व्यक्ति का काम कतिपय तत्त्वमीमासीय विश्वासों के बिना नहीं चल सके तो क्या किया जाय ? और यदि "निर्णय की यह दुविधा" परिणाम में एक नकारात्मक निर्णय हो तो यह ज्ञान का दिखावा ही है दुविधा नहीं। अज्ञेयवाद, जैसा कि हम कह चुके हैं, यह मानकर चलने के समान है मानो ईश्वर का अस्तित्व है ही नहीं। यदि सशयवाद प्रक्रमण्य के लिए एक ऐश्वर्य है तो अज्ञेयवाद अपने भक्तिष्क को जेल में बन्द करके बाह्य दुनिया से अलग कर लेने का प्रयास है। यदि बुद्धि हमारे विश्वासों को स्थापित नहीं कर सकती तो हम किसी दूसरे रास्ते से दृढ़ विश्वासों तक पहुँच जाते हैं : हम "प्रयोजनवादी" हो सकते हैं। सरलतम शब्दों में प्रयोजनवाद उस प्रकार का दर्शन है जो विश्वास से संबंधित प्रश्नों का निर्णय करने के लिए सबल्येच्छा को बुद्धि का पूरक बनाता है। हाल ही के वर्षों में ज्ञान की यह विधा बहुत प्रभावशाली हो गई है। हम इसका अध्ययन [दर्शन के] द्वितीय प्रकार के रूप में करेंगे।

□ □ □

* विलियम जेम्स की पुस्तक दि विल टू बिलियन में इन्व्यू. के. विलफ़र्ड की कति से उद्धृत।

अध्याय ९

प्रयोजनवाद क्या है ?

(६४) प्रयोजनवाद अज्ञेयवादो के इस निरुण्य की स्वीकार करता है कि तत्त्वमीमासा मे 'शुद्ध बुद्धि' प्रथम रहती है • विश्व के विषय मे हमारे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रश्नों का उत्तर उपपत्ति अथवा अनुपपत्ति के माध्यम से नहीं दिया जा सकता, और ऐसे कोई स्थायी स्वयंसिद्ध अथवा प्रागनुभक्तिक सत्य नहीं हैं जो निश्चितता के लिए ठोस आधार बन सकें । परंतु निरुण्य का स्थगन केवल एक दुःखदायी अन्तरिक्ष निग्रह नहीं है • शुद्ध परिस्थितियों मे यह [निग्रह] असंभव होता है, क्योंकि हमें किसी एक अथवा दूसरे विश्वास के सहारे कर्म करना होता है, और अन्य परिस्थितियों मे यह [निग्रह] जीवन के स्तर को घटा देता है । तब क्या इस निश्चय को किसी ऐसे व्यायालय को नहीं सौंप दिया जाय जो किसी निरुण्य पर पहुँचने के योग्य हो जो चिन्तनशील बुद्धि नहीं कर सकती, क्या उसे सकल्पेच्छा अथवा त्रिशाशील आत्मा प्राप्त नहीं कर सकती ? इसलिए स्थूल रूप से प्रयोजनवाद की परिभाषा हम यों दे सकते हैं कि वह विश्वास की महत्त्वपूर्ण समस्याओं मे निष्कर्षों पर पहुँचने अथवा इस प्रक्रिया मे योग देने के सम्बन्ध मे सकल्प के महत्त्व को स्वीकार करता है ।

प्रयोजनवाद हमें यह स्मरण कराता है कि चिन्तन शून्य मे अथवा शेष जीवन से हटकर नहीं होता । यह स्वयं एक प्रकार की त्रिशा है, उसे उचित ही एक महत्त्वपूर्ण क्रिया कहा जा सकता है, जीवन की रक्षा मे इसकी भूमिका है, और उस समस्त शेष अच्छे जीवन की प्रप्ति मे भी यह सहायक होता है जो हमें मात्र अस्तित्व के धरातल से ऊपर उठा देता है । हम जीने के लिए सोचते हैं । इसलिए हमारे विचारों और विश्वासों को अच्छी तरह जीवन बिताने मे साधन के रूप मे माना जाना चाहिए । अतः मनुष्य के जीवन मे दर्शन का क्या कार्य है ? क्या इसका कार्य किसी अलौकिक सत्ता के अग्रगण्य क्षेत्र का अथवा उन अश्वक शक्तियों का जो घटनाओं मे अपने को अभिव्यक्त करती हैं एक विशुद्ध चित्र बनाना है ? परंतु इस बात का हम विश्वास दिलाया जाता है कि यह हमारी बुद्धि की पहुँच से परे है [यदि ऐसा है] तो हमें इस चित्रण को छोड़ देना चाहिए । परंतु हमें उसी विन्दु पर नहीं ठहर जाना चाहिए जहाँ अज्ञेयवाद ठहरता है । विश्वास को, हमें, उसके उस सम्पूर्ण अर्थ मे लेना चाहिए जो हमें जीने का आधार देता है (प्रथम परिच्छेद), और हम अपनी परिवर्तन-नाओं तक चाहे किसी भी माध्यम से पहुँचें, हमें उन विश्वासों को स्वीकार करना चाहिए और उनका उपयोग करना चाहिए जो व्यक्तिगत तथा सामाजिक अनुभव की परीक्षा के द्वारा जीवन के उन्नयन मे सहायता करते हैं । हमें अधिकार है कि ऐसे विश्वासों को सत्य मानें, यद्यपि उन्हें शुद्ध बुद्धि की किसी भी प्रक्रिया द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता ।

माना जा सकता तो उसका आशय यह था कि चुनाव व्यक्तित्व एव उससे जो महानतर है उसके बीच है, न कि व्यक्तित्व एव उससे जो कम है उसके बीच। जैसाकि बांट तथा शॉपेनहावर समान रूप से मानते हैं, यदि मानव मनस् जो कुछ अनुभव के परे है उसके विषय में प्रश्न पूछने से अपने को रोक नहीं सकता, तो उन प्रश्नों को प्रासंगिक होना चाहिए, और यदि उनका कोई भय है तो उनका कोई बुद्धिमत् उत्तर भी होना चाहिए।

बौद्धिक वर्तम्य के रूप में अधिक उत्साही अज्ञेयवादी हमें इस बात के लिए प्रेरित करते हैं कि हम लोग उन विषयों के बारे में अपना निर्णय स्थगित रखें जिनके विषय में हमारे पास कोई साक्ष्य नहीं है। "यदि किसी विश्वास को अपर्याप्त साक्ष्य के आधार पर स्वीकार कर लिया गया है तो यह चुराया हुआ सुख है।.....यह पाप है क्योंकि यह चोरी मानव जाति के प्रति हमारे वर्तम्य की भवहेलना करके की गई है।" * परन्तु यदि सक्रिय व्यक्ति का काम कतिपय तत्त्वमीमासीय विश्वासों के बिना नहीं चल सके तो क्या किया जाय ? और यदि "निर्णय की यह दुविधा" परिणाम में एक नकारात्मक निर्णय हो तो यह ज्ञान का दिखावा ही है दुविधा नहीं। अज्ञेयवाद, जैसा कि हम कह चुके हैं, यह मानकर चलने के समान है मानो ईश्वर का अस्तित्व है ही नहीं। यदि सशयवाद अकर्मण्य के लिए एक ऐश्वर्य है तो अज्ञेयवाद अपने मतिष्क को जेल में बन्द करके बाह्य दुनिया से अलग कर लेने का प्रयास है। यदि बुद्धि हमारे विश्वासों को स्थापित नहीं कर सकती तो हम किसी दूसरे रास्ते से दृढ़ विश्वासों तक पहुँच जाते हैं हम "प्रयोजनवादी" हो सकते हैं। सरलतम शब्दों में प्रयोजनवाद उम प्रकार का दर्शन है जो विश्वास से संबंधित प्रश्नों का निर्णय करने के लिए सकल्पेच्छा को बुद्धि का पूरक बनाता है। हाल ही के वर्षों में ज्ञान की यह विधा बहुत प्रभावशाली हो गई है। हम इसका अध्ययन [दर्शन के] द्वितीय प्रकार के रूप में करेंगे।

□ □ □

* विलियम जेम्स की पुस्तक दि विल ३ बिलीव में स्टर्बु के. विलार्ड की कति से उद्धृत।

अध्याय ९

प्रयोजनवाद क्या है ?

(६४) प्रयोजनवाद अज्ञेयवादी के इस निर्णय को स्वीकार करता है कि तत्त्वमीमासा में 'शुद्ध बुद्धि' अक्षम रहती है : विश्व के विषय में हमारे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रश्नों का उत्तर उपपत्ति अथवा अनुपपत्ति के माध्यम से नहीं दिया जा सकता, और ऐसे कोई स्यायी स्वयंसिद्ध अथवा प्रागनुभविक सत्य नहीं हैं जो निश्चितता के लिए ठोस आधार बन सकें। परन्तु निर्णय का स्थगन केवल एक दुःखदायी अन्तरिक निग्रह नहीं है : कुछ परिस्थितियों में यह [निग्रह] असंभव होता है, क्योंकि हमें किसी एक अथवा दूसरे विश्वास के सहारे बर्भक करना होता है, और अन्य परिस्थितियों में यह [निग्रह] जीवन के स्तर को घटा देता है। तब क्या इस निश्चय को किसी ऐसे न्यायालय को नहीं सौंप दिया जाय जो किसी निर्णय पर पहुँचने के योग्य हो : जो चिन्तनशील बुद्धि नहीं कर सकती, क्या उसे सकल्पेच्छा अथवा त्रियाशील आत्मा प्राप्त नहीं कर सकती ? इसलिए स्थूल रूप से प्रयोजनवाद की परिभाषा हम यों दे सकते हैं कि वह विश्वास की महत्त्वपूर्ण समस्याओं में निष्कर्षों पर पहुँचने अथवा इस प्रक्रिया में योग देने के सम्बन्ध में सकल्प के महत्त्व को स्वीकार करना है।

प्रयोजनवाद हमें यह स्मरण कराता है कि चिन्तन शून्य में अथवा शेष जीवन से हटकर नहीं होता। यह स्वयं एक प्रकार की क्रिया है, उसे उचित ही एक महत्त्वपूर्ण क्रिया कहा जा सकता है, जीवन की रक्षा में इसकी भूमिका है; और उस समस्त शेष अच्छे जीवन की प्राप्ति में भी यह सहायक होता है जो हमें मात्र अस्तित्व के घरातल से ऊपर उठा देता है। हम जीने के लिए सोचते हैं। इसलिए हमारे विचारों और विश्वासों को अच्छी तरह जीवन बिताने में साधन के रूप में माना जाना चाहिए। अतः मनुष्य के जीवन में दर्शन का क्या कार्य है ? क्या इसका कार्य किसी अलौकिक सत्ता के अग्रगण्य क्षेत्र का अथवा उन अग्रगण्य सत्तियों का जो घटनाओं में अपने को अभिव्यक्त करती हैं एक विणुद चित्र बनाना है ? परन्तु इस बात का हमें विश्वास दिलाया जाता है कि यह हमारी बुद्धि की पहुँच से परे है [यदि ऐसा है] तो हमें इस चित्रण को छोड़ देना चाहिए। परन्तु हमें उसी विन्दु पर नहीं टहर जाना चाहिए जहाँ अज्ञेयवाद टहरता है। विश्वास को, हमें, उसके उम सम्पूर्ण अर्थ में लेना चाहिए जो हमें जीने का आधार देता है (प्रथम परिच्छेद), और हम अपनी परिवर्तन-नाओं तक चाहे किसी भी माध्यम से पहुँचे, हमें उन विश्वासों को स्वीकार करना चाहिए और उनका उपयोग करना चाहिए जो व्यक्तिगत तथा सामाजिक अनुभव की परीक्षा के द्वारा जीवन के उपयोग में सहायता करते हैं। हमें अधिकार है कि ऐसे विश्वासों को सत्य मानें, यद्यपि उन्हें शुद्ध बुद्धि की किसी भी प्रक्रिया द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता।

(यह प्रयोजनवाद का सामान्य भाव है। प्रमुख रूप में प्रयोजनवाद प्रतिपादकों का विरोध किस बात से है, इस आधार पर प्रयोजनवादी दार्शनिक समुदाय को दो मुख्य धारामों में विभक्त किया जा सकता है।)

बुद्ध का मुख्य रूप में बुद्धिवाद से विरोधी है। सबसे पहले वे जिस बात से मुक्ति पाना चाहते हैं वह है उसकी शामक स्थिरता, उसकी आकारगतता, उसकी रुढ़िगत पारम्परिकता तथा मूर्क सुदृढ रुढ़िवाद का अनुमोदन। वे सभी इस आग्रह में अज्ञेयवादियों के साथ हैं कि कोई भी सत्य शाश्वत तथा प्राग्भुविक् नहीं होते। परन्तु वे यह भी कहते हैं कि यदि हम दार्शनिक सिद्धान्त के क्षेत्र में कठोरता की दृष्टि न धरनाएँ तो केवल अनुभववाधित विज्ञानों की सुपरीक्षित विधियों के विस्तार एवं परिचयन द्वारा, हमें उपयुक्त विश्वास प्राप्त हो सकते हैं। हम अपने विश्वासों में प्रयोगवादी बन सकते हैं, उनको कार्य-साधक परिकल्पनाओं के रूप में ले सकते हैं, और उन्हें निरपेक्ष तथा अन्तिम सत्य न मान कर ऐसे निर्णयों के रूप में मान सकते हैं जिनका सामान्य अनुभव की बसोटी के अनुसार स्वतन्त्र रूप से परिष्कार किया जा सके। इस प्रकार के दर्शन के माने हुए नेता प्रोफेसर जॉन ड्यूई हैं।

अन्य लोग मुख्य रूप से अज्ञेयवाद के विरोधी हैं। वे अज्ञेयवाद की उस अनिश्चितता को भस्वीकार करते हैं, जो जीवन को पगु बना देती है। वे उनके दुराग्रही तथा 'जो न लाये न खाने दे' स्वभाव से विकर्षित होते हैं और उनकी इस प्रवृत्ति को पसन्द नहीं करते जिसके कारण अज्ञेयवादी सभी विश्वासों पर जिन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता आइंगार्ग फ्रेडॉन [प्रवेश निषिद्ध] चिह्न लगा देते हैं। ऐसे विचारक सक्रिय आत्म के विध्यात्मक तत्त्वमीमासा तक पहुँचने के अधिकार की वकालत करते हुए सकल्पवाद की दिशा को ग्रहण कर सकते हैं। वे विश्वास की परीक्षा की विधियों की अपेक्षा उसके स्रोत में अधिक रुचि रखते हैं। दर्शन का यह वह प्रकार है जिसका नेता इस देश में विलियम जेम्स था।

इस बात की सम्भावना है कि अपनी भिन्न रुचियों के साथ ये दो शाखाएँ पूर्णतः भिन्न तत्त्वमीमासीय निष्कर्षों पर पहुँचें। जहाँ तक ज्ञानमीमासा का सम्बन्ध है, सिद्धान्त के प्राथमिक विषयों में दोनों में मूल रूप से कोई असामंजस्य नहीं है। परन्तु अपने प्रतिपादन में, हमारा झुकाव प्रयोजनवाद के बाद वाले प्रकार की ओर होगा, और इसका मुख्य कारण यह है कि यह प्रकार अधिक विशिष्ट है। पहले प्रकार के मुख्य दावे अनुभववाद के स्वाभाविक परिणाम हैं, और इसे उपयुक्त रूप से प्रयोजनवाद की अपेक्षा प्रयोगवाद की सजा दी गई है। तो भी, दर्शन के आरम्भिक विद्यार्थी की आवश्यकताओं से समर्थ रहते हुए हम दोनों ही प्रकारों को ध्यान में रखेंगे।)

(६५) विश्वासों को प्राप्त करने की यह प्रणाली [प्रयोजनवाद के] नाम की अपेक्षा बहुत अधिक व्यापक है; अधिकांश व्यक्ति उन विश्वासों के पक्ष में प्रभावित होते हैं जिन्हें वे या तो व्यावहारिक उद्देश्यों के लिए, अथवा इसलिए कि वे मानवीय व्यवस्था एवं प्रगति में सहायक होते हैं, अपेक्षा इसलिए कि वे उनके सामान्य स्वभाव के अनुकूल होते हैं, मूल्यवान मानते हैं। अतः यदि कोई परमात्मा में विश्वास करता है, इसलिए नहीं कि इसके लिए कोई निर्णायक प्रमाण है, परन्तु इसलिए कि उसे ऐसा प्रतीत होता है कि यह विश्वास जीवन को धर्म देता है, निराशावाद का निराकरण करता है, अथवा नैतिकता को प्रोत्साहन

देता है, तो उस सीमा तक वह प्रयोजनवादी है। वह अपने विश्वास पर विचार के फलस्वरूप नहीं पहुँचा है, उसने उसे चुना है, और उसका यह चुनना सकल्प का कार्य है। जैसा कि ह्यूटिंग विलियम्स ने बहुत ठीक कहा है, "अपने चिन्तन के अनुरूप अपने जीवन को ढालने की अपेक्षा हम चिन्तन को अपने जीवन के अनुरूप ढालते हैं।"—(यह बहुत सम्भव है कि हम दोनों बातें करते हों।)

तात्सताय के दर्शन में प्रयोजनवाद का कुछ अंश था।* मुसोलिनी ने धर्मो हाल ही में यह स्वीकार किया है कि जिस प्रकार वह अपने राजनैतिक विचारों पर पहुँचा है उसके लिए वह नीरोग तथा विलियम जेम्स का बहुत श्रेणी है। उनके प्रभाव में आकर उसने "शुद्ध बुद्धि" अथवा "प्राम्नुभविक सिद्धान्तों" को त्याग दिया और उन नीतियों का वरण किया जो व्यवहार में सर्वाधिक सफल होती हैं। सही नीतियाँ कार्यसाधक नीतियाँ होती हैं : यह राजनैतिक प्रयोजनवाद है।

नीरोग तो और आगे जाकर यहाँ तक कहता है कि यदि किसी मूँठ से जीवन की रक्षा होती है तो वह सत्य की अपेक्षा वरणीय है। "हमारे लिए किसी मत का मिथ्या होना आपत्तिजनक नहीं है। प्रश्न यह है कि, कि वह मत किस सीमा तक जीवन में वृद्धि करने वाला, जीवन की रक्षा करने वाला, जाति की रक्षा करने वाला, शायद जाति का पोषण करने वाला है।" यह नीरोग का केवल यह कहने का अत्युद्योग है कि पूर्वाग्रह, कल्पना, आदर्श के रूप में, इस सम्भावना से विल्कुल अलग कि इसके सत्य को जाँचने का कोई तरीका है या नहीं, विश्वास सफल रूप से जीवन यापन की एक अत्यावश्यक शर्त है। व्यक्तियों और समाजों दोनों ही रूपों में, हम किसी ऐसे मिथ के प्रभाव में अत्युत्तम ढंग से रहते हैं जो भविष्य की दृष्टि का रूप रखता है, जो हमें लुभा लेती है, जो हमारे प्रयाग एव उत्सर्ग को न केवल न्यायसंगत बनाती है अपितु उत्सर्ग देने वाला सिद्ध कर देती है, फिर ये दृष्टियाँ चाहे सम्भव हों या न हों। ईसाइयों का स्वर्ग, मार्क्सवादी समाजवादियों की भन्तिम क्रांति, अमिक सधवादी की सामान्य हड़ताल, देशभक्त की स्वतन्त्रता की विजय, शान्तिवादी का युद्ध विहीन विश्व, सभी अनेकों प्रकार के आदर्श राज्य जिन्होंने इतिहास को अनुप्राणित किया है ऐसे मिथक हैं। विलियम जेम्स मिथक के इस सिद्धान्त का समर्थन नहीं करेगा, वह इस बात की छूट नहीं देगा कि हम लोगों का मिथ्या बातों अथवा प्रामाण्य कल्पनाओं में विश्वास न्यायोचित है। वह सवल्पेच्छा को बुद्धि के विरुद्ध नहीं मानता, अपितु उसे केवल उस स्थान तक सीमित मानता है जो असतुलित पलके को निश्चय की स्थिति में लाता है अर्थात् उसे समाप्त करने के हेतु जिसमें बुद्धि असफल रहती है। ऐसी स्थितियों में, उसका मत यह है कि जीवन को सन्धान प्रदान करने वाली प्रतिज्ञा सत्य है।

(६६) प्रयोजनवाद को बहुधा विशिष्टतया "अमरीकी दर्शन" माना जाता है। रूगिरो, दर्शन का एक समकालीन इतालवी इतिहासकार कहता है, "प्रयोजनवाद अमेरिका में उत्पन्न हुआ, जो कि व्यापारियों का देश है, और इसलिए [प्रयोजनवाद] व्यापारियों का प्रमुख दर्शन है।" किन्तु यह मत अमान्य है। जिस प्रकार सभी युगों में सदेहवाद मिलता है, ठीक

* तात्सताय की पुस्तक 'मार्क कन्फैरन (में स्वीकार करता है) का बारहवाँ अध्याय देखें।

उसी प्रकार सभी युगों में सदेहवादी तथा अज्ञेयवादी दृष्टि की नकारात्मकता से मुक्ति के रूप में विश्वास की ढालने की स्वेच्छा का सहारा लेने की प्रवृत्ति मिलती है।

यह सच है कि प्रीमेटिज्म [प्रयोजनवाद] (या प्रीमेटिज्म जैसा कि चार्ल्स पर्स इसे कहना चाहता था) नाम विलियम जेम्स के द्वारा प्रचलित किया गया था, और ज्ञान प्राप्त करने के प्रयोजनवादी तरीके की इन धमरीका के लेखकों एवं कोलम्बिया के पोकेपर जॉन ड्यूई ने एक सशक्त रेखा प्रदान की थी। परन्तु इंग्लैंड में आर्थर वैंडरूर (फाउण्डेशन्स ऑफ़ थिंकिंग (विश्वासों की आधारशिलाएँ), १८६५), और जर्मनी में प्रोफेसर हांस फाइन-हैंगर, फिनलैंडोफ़ि ऑफ़ द ऐज-इफ—'मानो ऐमा' का दर्शन, साथ ही साथ फ्रीडरिख नीत्शे एवं आरसफोर्ड के प्रोफेसर एफ़ सी एम गिलर भी करीब करीब उसी समय कुछ इसी तरह के विचार प्रस्तुत कर रहे थे। विलियम जेम्स ने प्रयोजनवाद [प्रीमेटिज्म] का वर्णन "पुराने विग्नन का एक अर्वाचीन नाम" कहकर किया है। इन (ऊपर उल्लिखित) लेखकों से बहुत पहले इमैनुएल कांट और उसका महात्मा उत्तराधिकारी जे.जे. फ़िस्टे (१०६२-१८६४) प्रयोजनवादी लीक पर चल पड़े थे।

(६७) समकालीन प्रयोजनवाद के पूर्वजों के उदाहरण के रूप में, यह बात विचारने योग्य है कि इमैनुएल कांट क्रिटिक ऑफ़ रीजन [शुद्ध बुद्धि की सीमा] के अज्ञेयवादी निष्कर्षों से निश्चल कर किस तरह क्रिटिक ऑफ़ प्रैक्टिकल रीजन [व्यवहारिक बुद्धि की सीमा] के विध्यात्मक विश्वासों में पहुँच गया था।

क्रिटिक ऑफ़ रीजन में कांट इस निष्कर्ष पर पहुँच गया था कि हम आत्मा की धमरता, सबल्य की स्वतन्त्रता, (और) परमात्मा के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सकते। (कांटसन, सिल्लेशन्स फ़्राम कांट, पृ० १४५-२२२, रेंड, पृ० ४२४-५६)। क्रिटिक ऑफ़ प्रैक्टिकल रीजन में वह निम्न प्रकार से तक देता है

हम विवेक की वास्तविकता की उपेक्षा नहीं कर सकते। [नैतिक] दायित्व धरवा कर्तव्य का तथ्य बम से बम इस तथ्य के जितना तो निश्चित है ही कि मेरा अस्तित्व है (जिसे दकार्त ने अनुभव की मूलभूत निश्चितता के लिए प्रमाण माना है)। धर्म प्राणियों में भी नैतिक चेतना होती है या नहीं इस पर बहस की जा सकती है परन्तु मनुष्य 'कर्तव्य [ऑट]'' शब्द के अर्थ को पहचान लेता है। प्रत्येक मनुष्य के लिए 'मैं करना चाहता हूँ', 'मुझे करना पड़ेगा' और 'मुझे करना चाहिए' (के अर्थों के बीच) में एक स्पष्ट भेद है, यद्यपि इन सभी को एक ही बर्म के सम्बन्ध में प्रयुक्त किया जा सकता है।

अब, यदि विवेक वास्तविकता है, तो इसे हमें या तो सगत धरवा असगत मानना चाहिए। यह संभव है कि इसे वशानुकर्मिन पूर्वाग्रह धरवा सक्रमित जात्य अनुभव के रूप में माना जाय। (उदाहरण के लिए हरबर्ट स्पेंसर की पुस्तक जेडा ऑफ़ एथिक्स (नैतिकी का प्रदत्त), का ४६वा परिच्छेद देखें)। उस स्थिति में इसकी प्रामाणिकता हमारे पूर्वजों के उम अनुभव की प्रामाणिकता से अधिक नहीं होगी जिसमें परिस्थितियाँ निरंतर बदल रही हो [या 'जो परिवर्तनशील जगत् से सम्बन्धित हो']। परन्तु विवेक का विकासवादी वर्णन दोषपूर्ण है। जैसे-जैसे हम मूल स्रोत से दूर हटते जाते हैं वैसे वैसे मानसिक विषयपताएँ, जो

हमें प्राचीन काल से प्राप्त हैं, निर्बन्ध होती जाती हैं। परन्तु विवेक, सौन्दर्यबोध के समान, अधिक संवेदनशील बनता जाता है, और समय-समय पर नैतिक रूप से महान् व्यक्तियों को उत्पन्न करता रहता है, जो नये नैतिक विचारों का विकास करते हैं। इस बात में कोई संदेह नहीं है कि जाति में गहरी जमी हुई कुछ वशानुगत अनुभूतियाँ होती हैं जिनके साथ कुछ निश्चित नैतिक आवश्यकताएँ भी होती हैं, जैसे हत्या, अश्रितता तथा चोरी के विरुद्ध घृणा। परन्तु विवेक स्वयं पूर्वजों की आवश्यकताओं से आगे जाता है, और इसलिए इसकी व्याख्या केवल जैविक वशानुगतता के द्वारा नहीं की जा सकती।*

इसलिए, हम विवेक को संगत मान सकते हैं। वस्तुतः क्योंकि "चाहिए [घांट]" का विचार हमारे मनस् में आ गया है, अतः इसके प्रयोग के बिना इसमें छुटकारा असंभव है। क्योंकि, यदि विवेक संगत है तो हमें इससे अधिशासित नहीं होना चाहिए : अर्थात् हम "चाहिए [घांट]" के विरुद्ध किसी चाहिए "घांट" का ही आश्रय लेते हैं।

कांट ने इसी स्थिति को अपनाया है। उसके लिए विवेक अनुभव का एक ऐसा बिन्दु है जहाँ हम निरपेक्ष सत् को छूने हैं। विवेक मनुष्य में, मात्र प्रकृति से किसी उच्च शक्ति का संकेत [टोर्केन] है, क्योंकि यह उस उच्च शक्ति से अपने स्वयं के प्राकृतिक आवेगों पर शासन करने की माँग करता है। प्रकृति, मानव-प्रकृति में नैसर्गिक मूल प्रवृत्ति, आवेग, इच्छा तथा घृणा [विनृप्णा] के रूप में प्रकट होती है : विवेक इन तथ्यों को पहचानता है और उनसे शासित होने के स्थान पर व्यक्ति से यह अपेक्षा करता है कि वह उन पर शासन एवं नियन्त्रण करे। प्रोफेसर जार्ज हरवर्ट पामर ने हारवर्ड में दर्शन पढाते हुए विवेक को इस प्रकार परिभाषित किया "यह सम्पूर्ण का अंश को सम्बोधन है।" कांट के लिए यह व्यष्टि मनस् में सत् का सम्बोधन है।

और यदि विवेक संगत है तो हमारा यह दायित्व है कि हम उस सबसे विश्वास करें जो उसकी संगति अर्थात् सार्थकता एवं वाध्यता के लिए आवश्यक है।

(६८) सर्वप्रथम, यदि प्रकृति ने मनुष्य पर शासन किया है तो मनुष्य का प्रकृति पर शासन करने के लिए आह्वान हास्यास्पद होगा। 'मुझे करना चाहिए' यह तभी सार्थक है जब यह भी स्वीकार किया जाए कि 'मैं ऐसा कर सकता हूँ।' नैतिक विधान असंगत है यदि मनुष्य स्वतन्त्र नहीं है। जैसाकि कांट ने लिखा है, "मुझे करना चाहिए, इसलिए मैं कर सकता हूँ।" यदि बर्तव्य की अपेक्षा है तो स्वतन्त्रता की भी अपेक्षा है, अर्थात् स्वतन्त्रता विवेक का "अभ्युपगम" है।

पुनः नैतिक विधान केवल इस या उस क्रिया की अपेक्षा नहीं करता : यह इस बात से संबंधित है कि हम क्या हैं। यह पूर्णता से कम किसी से सन्तुष्ट नहीं होता क्योंकि विवेक को अपूर्णता में कैसे शासित मिल सकती है? जब तक मुझे यह लगता है कि मेरा कर्तव्य मेरी हृदि के विरुद्ध है तब तक मैं पूर्ण नहीं हूँ। मैं अपने कर्तव्य को परिवर्तित नहीं कर सकता : मैं अपनी हृदि में परिवर्तन ला सकता हूँ। परन्तु कांट का तर्क है कि पूर्णता अथवा पवित्रता

* यह पैरा वस्तुतः कांट के विवेचन का अंग नहीं है, यह कांट के आरंभ बिंदु, विवेक को युक्ति-संगतता का अनुवर्ती दवाव है।

उसी प्रकार सभी युगों में सदेहवादी तथा भ्रजेयवादी दृष्टि की नकारात्मकता से मुक्ति के रूप में विश्वास को ढालने की स्वेच्छा का सहारा लेने की प्रवृत्ति मिलती है।

यह सच है कि प्रिंग्मेटिज्म [प्रयोजनवाद] (या प्रिंग्मेटिज्म जैसा कि चार्ल्स पर्स इसे कहना चाहता था) नाम विलियम जेम्स के द्वारा प्रचलित किया गया था, और ज्ञान प्राप्त करने के प्रयोजनवादी तरीके को इन घमरीवा के लेखकों एवं कोलम्बिया के पोकेपर जॉन ड्यूई ने एक सशक्त पेरणा प्रदान की थी। परन्तु इंग्लैण्ड में आर्थर वैंलू (फाइन्डेन्ज ऑफ बिनीफ (विश्वासों की आधारशिलाएँ), १८६५), और जर्मनी में प्रोफेसर हान्स फाइ-है-गर, फिलॉसोफी ऑफ द ऐज़-इफ—'मानो ऐमा' का दर्शन, साथ ही साथ फ्रीडरिख नीत्से एवं आरस्तफोर्ड के प्रोफेसर एफ सी एम गिलर भी करीब करीब उसी समय कुछ इसी तरह के विचार प्रस्तुत कर रहे थे। विलियम जेम्स ने प्रयोजनवाद [प्रिंग्मेटिज्म] का वर्णन "पुराने चिन्तन का एक अर्वाचीन नाम" कहकर दिया है। इन (ऊपर उल्लिखित) लेखकों से बहुत पहले इमैनुएल कांट और उसका महात् उत्तराधिकारी जे.जे. फिस्टे (१०६२-१८६४) प्रयोजनवादी लीक पर चल पड़े थे।

(६७) समकालीन प्रयोजनवाद के पूर्वजों के उदाहरण के रूप में, यह बात विचारने योग्य है कि इमैनुएल कांट फ्रीडरिख ऑफ व्हेर रीजन [शुद्ध बुद्धि मीमामा] के भ्रजेयवादी निष्कर्षों से निबल कर किस तरह फ्रीडरिख ऑफ प्रैक्टिकल रीजन [व्यवहारिक बुद्धि मीमासा] के विध्यात्मक विश्वासों में पहुँच गया था।

फ्रीडरिख ऑफ व्हेर रीजन में कांट इस निष्कर्ष पर पहुँच गया था कि हम आत्मा की अमरता, सकल्प की स्वतन्त्रता, (और) परमात्मा के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सकते। (वाटसन, सिलैशन्स फ्रॉम कांट, पृ० १४५-२२२, रेंड, पृ० ४२४-५६)। फ्रीडरिख ऑफ प्रैक्टिकल रीजन में वह निम्न प्रकार से तक देता है

हम विवेक की वास्तविकता की उपेक्षा नहीं कर सकते। [नैतिक] दायित्व अथवा कर्तव्य का तथ्य कम से कम इस तथ्य के जितना तो निश्चित है ही कि मेरा अस्तित्व है (जिसे दक तँ ने अनुभव की मूलभूत निश्चितता के लिए प्रमाण माना है।) अथवा प्राणियों में भी नैतिक चेतना होती है या नहीं इस पर बहस की जा सकती है, परन्तु मनुष्य 'कर्तव्य [ऑट]'' शब्द के अर्थ को पहचान लेता है। प्रत्येक मनुष्य के लिए 'मैं करना चाहता हूँ', 'मुझे करना पड़ेगा' और 'मुझे करना चाहिए' (के अर्थों के बीच) में एक स्पष्ट भेद है, यद्यपि इन सभी को एक ही कर्म के सम्बन्ध में प्रयुक्त किया जा सकता है।

अथ, यदि विवेक वास्तविकता है, तो इसे हम या तो सगत अथवा असगत मानना चाहिए। यह संभव है कि इसे वशानुक्रमित पूर्वग्रह अथवा सक्रमित जात्य अनुभव के रूप में माना जाय। (उदाहरण के लिए हरबर्ट स्पेन्सर की पुस्तक डेटा ऑफ एथिक्स (नैतिकी का प्रदत्त), का ४६वा परिच्छेद देखें)। उस स्थिति में इसकी प्रामाणिकता हमारे पूर्वजों के उस अनुभव की प्रामाणिकता से अधिक नहीं होगी जिसमें परिस्थितियाँ निरन्तर बदल रही हो [या 'जो परिवर्तनशील जगत् से सम्बन्धित हो]। परन्तु विवेक का विनासवादी वर्णन दोषपूर्ण है। जैसे-जैसे हम मूल स्रोत से दूर दृष्टे जाते हैं वैसे वैसे मानविक विशेषताएँ, जो

हमें प्राचीन काल से प्राप्त हैं, निबंन होती जाती हैं। परन्तु विवेक, सौन्दर्यबोध के समान, अधिक संवेदनशील बनता जाता है, और समय-समय पर नैतिक रूप से महान् व्यक्तियों को उत्पन्न करता रहता है, जो नये नैतिक विचारों का विकास करते हैं। इस बात में कोई संदेह नहीं है कि जाति में गहरी जमी हुई कुछ वशानुगत अनुभूतियाँ होती हैं जिनके साथ कुछ निश्चित नैतिक आवश्यकताएँ भी होती हैं, जैसे हत्या, भ्रष्टाचार तथा चोरी के विरुद्ध घृणा। परन्तु विवेक स्वयं पूर्वजों की आवश्यकताओं से घागे जाता है, और इसलिए इसरी व्याख्या केवल जैविक वशानुगतता के द्वारा नहीं दी जा सकती।*

इसलिए हम विवेक को संगत मान सकते हैं। वस्तुतः क्योंकि "चाहिए [घाट]" का विचार हमारे मनस् में घा गया है, घटः इसके प्रयोग के बिना इसमें छुटकारा प्रभव है। क्योंकि, यदि विवेक संगत है तो हमें इससे अधिशासित नहीं होना चाहिए : अर्थात् हम "चाहिए [घाट]" के विरुद्ध किसी चाहिए "घाट" का ही आशय लेते हैं।

घाट ने इसी स्थिति को अनया है। उसके लिए विवेक अनुभव का एक ऐसा बिन्दु है जहाँ हम निरपेक्ष सत् को छूने हैं। विवेक मनुष्य में, मात्र प्रकृति से किसी उच्च शक्ति का संकेत [टोकें] है, क्योंकि यह उस उच्च शक्ति से अपने स्वयं के प्राकृतिक आवेगों पर शासन करने की माँग करता है। प्रकृति, मानव-प्रकृति में नैसर्गिक मूल प्रवृत्ति, आवेग, इच्छा तथा घृणा [वितृष्णा] के रूप में प्रकट होती है : विवेक इन तथ्यों को पहचानता है और उनसे शासित होने के स्थान पर व्यक्ति से यह अपेक्षा करता है कि वह उन पर शासन एवं नियन्त्रण करे। प्रोफेसर जार्ज हार्वर्ट पामर ने हार्वर्ड में दर्शन पढ़ाते हुए विवेक को इस प्रकार परिभाषित किया "यह सम्पूर्ण का अर्थ को सम्बोधन है।" काट के लिए यह व्यष्टि मनस् में सत् का सम्बोधन है।

और यदि विवेक संगत है तो हमारा यह दायित्व है कि हम उस सबमें विश्वास करें जो उसकी संगति अर्थात् सार्थकता एवं वाध्यता के लिए आवश्यक है।

(६८) सर्वप्रथम, यदि प्रकृति ने मनुष्य पर शासन किया है तो मनुष्य का प्रकृति पर शासन करने के लिए आह्वान हास्यास्पद होगा। 'मुझे करना चाहिए' यह तभी सार्थक है जब यह भी स्वीकार किया जाए कि 'मैं ऐसा कर सकता हूँ।' नैतिक विधान असंगत है यदि मनुष्य स्वतन्त्र नहीं है। जैसाकि काण्ट ने निर्या है, "मुझे करना चाहिए, इसलिए मैं कर सकता हूँ।" यदि कर्तव्य की अपेक्षा है तो स्वतन्त्रता की भी अपेक्षा है, अर्थात् स्वतन्त्रता विवेक का "अभ्युपगम" है।

पुनः नैतिक विधान केवल इस दायित्व की अपेक्षा नहीं करता : यह इस दायित्व से संबंधित है कि हम क्या हैं। यह पूर्णता से कम किसी से सन्तुष्ट नहीं होता क्योंकि विवेक को अपूर्णता में कैसे क्षान्ति मिल सकती है ? जब तक मुझे यह लगता है कि मेरा कर्तव्य मेरी इच्छा के विरुद्ध है, तब तक मैं पूर्ण नहीं हूँ। मैं अपने कर्तव्य को परिवर्तित नहीं कर सकता : मैं अपनी इच्छा में परिवर्तन ला सकता हूँ। परन्तु काण्ट का उक्त है कि पूर्णता अथवा पवित्रता

* यह पैरा वस्तुतः काट के विवेक का अर्थ नहीं है, यह काट के आरंभ बिंदु, विवेक की युक्ति-संगतता का अनुवर्ती बचाव है।

को प्राप्त करने के लिए अनन्त समय की आवश्यकता है। निश्चय ही इसके लिए एक जीवन-काल से अधिक की अपेक्षा होगी अतः, या तो नैतिक विधान असम्भव की माँग करता है (और इसलिए असंगत है), अथवा हमारे पास इसकी माँगों को पूरा करने के लिए यथोचित समय हीना चाहिए। इसीलिए, अमरता "व्यावहारिक बुद्धि का दूसरा अभ्युपगम" है।

अन्त में, जब व्यक्ति को अपना कर्तव्य, अपनी रचि, सुखोपभोग, भाग्य, आनन्द की परवाह किए बिना, करने के लिए कहा जाए और अस्तित्व के भौतिक पारितोषिक [सुख-सुविधाएँ] अधिकांशतः, कर्तव्यनिष्ठ व्यक्ति की अपेक्षा अष्ट अथवा समभौतावदी व्यक्ति को मलें, और यह स्थिति अन्तिम सत्य भी हो तो कोई भी व्यक्ति विश्व को पूर्णतः न्यायपूर्ण नहीं मानेगा। यदि विवेक भ्रम पर नहीं अपितु वास्तविकता पर आधारित हो तो तब वास्तविकता का रूप नैतिक ध्येयस्या होना चाहिए। परन्तु ऐसा करने में वही शक्ति समर्थ होगी जो इस जगत् एव आने वाले जगत् के अनुभव के समस्त अनुक्रम पर नियन्त्रण कर सके। यह वही शक्ति है जिसे मनुष्य ईश्वर कहते हैं। इस तरह ईश्वर व्यावहारिक बुद्धि का तीसरा अभ्युपगम है।

सक्षेप में, कान्ट की युक्ति है यदि मैं विवेक को अपने वैयक्तिक आत्म के प्रति विश्व का वास्तविक सम्बोधन मानूँ—और कर्तव्य की इसी स्वीकृति में कर्तव्य आरम्भ होता है—तब मुझे ईश्वर, स्वतन्त्रता एव अमरत्व को भी स्वीकार करना पड़ेगा। जिस बात की बुद्धि सशय में छोड़ देती है, उसे नैतिक सकल्पेच्छा स्थापित कर देती है।

(कान्ट की इस महान् युक्ति के लिए देखें वाटसन पृ. २६१-२०० रेंड ४७३-८१)

(६६) समकालीन प्रयोजनवाद कान्ट के विचारों से निम्न बातों में भिन्न है :

(१) कान्ट विश्वास की अनिर्धार्यता पर बल देता है। अधुनातन प्रयोजनवाद विश्वास में धारणा को भूमिका पर बल देता है। यह इस तथ्य का परिणाम है कि कान्ट यह मानता है कि हम अपनी नैतिक प्रकृति की आवश्यकताओं के आधार पर उन विश्वासों पर पहुँचते हैं जिनके प्रतिगति कोई अन्य उसे आधार नहीं दे सकता। यह आवश्यकता नहीं है कि हम यह जानने के लिए कि हम क्या मानना चाहिए अनुभव की प्रतीक्षा करें। [इसके विपरीत] समकालीन प्रयोजनवाद अनुभव से अपने निर्देश प्राप्त करता है।

(२) तत्त्वमीमासीय विश्वास के निर्धारण में कान्ट केवल नैतिक आवश्यकताओं को ही स्थान देता है, क्योंकि वह यह मानता है कि केवल नैतिक बोध से ही यथार्थ [रीयलिटी] का सकेत मिलता है। अधुनातन प्रयोजनवाद विश्वास के निर्धारण में हितों के एक व्यापक विस्तार को स्थान देता है, वस्तुतः किसी भी मानवीय हित को विश्वास के लिए असंगत नहीं माना जाता।

(३) केवल इन तीन विचारों को स्थापित करने के लिए, जो धर्म के क्षेत्र से सम्बन्धित हैं, कान्ट सकल्पेच्छा की धारणा का आश्रय लेता है। समकालीन प्रयोजनवाद इस बात की ओर सकेत करता है कि मूलभूत वैज्ञानिक विश्वासों की एक ही आधारशिला होती है। हम यह सिद्ध नहीं कर सकते कि सभी घटनाओं का कोई कारण होता है। हम इसे वैज्ञानिक ज्ञान के हित में अभ्युपगमित करते हैं।

समकालीन प्रयोजनवाद की यह स्थिति है कि हम सब समय कुछ एक नहीं अपितु ऐसे अनेक विश्वासों का प्रयोग करते रहते हैं जिन्हे शुद्ध बुद्धि द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता । वैज्ञानिक भी हम लोगों की तरह ही 'श्रद्धा द्वारा' ऐसी वस्तुओं [के ससार] में रह रहा है जिन्हें न तो प्रत्यक्ष रूप में देखा जा सकता है और न ही खोजा जा सकता है ऐसी "अगम्य वस्तुएँ" जैसे ईश्वर, गुरुत्वाकर्षण, इलेक्ट्रान्स [श्रृणावेश], ऊर्जा । ऐसे विश्वासों का बर्तन के संचालन में क्या प्रभाव है, इसी आधार पर उनके विषयों में निर्णय दिया जा सकता है यदि वे हमें सही दिशा प्रदान करते हैं तो वे सच्चे विश्वास हैं ।

यही बात हमारे नैतिक तथा राजनैतिक विश्वासों के लिए सही है ? का-ट के लिए, विश्वास की संपूर्ण संरचना में बर्तव्य का विधान एक स्थिर बिन्दु था, और विशिष्ट नैतिक नियमों को, यथा वचनों को मानना, सत्य बोलना, जीवन का आदर करना इस अपरिवर्तनीय नियम 'निष्पाधिक आदेश' से निगमित किया जा सकता है । समकालीन प्रयोजनवादी के लिए, नैतिक सिद्धांत न तो अव्यवहित निश्चित हैं और न ही प्राग्भुविक रूप से सिद्ध करने योग्य हैं, अपितु उनका निर्णय अनुभव में प्राप्त परिणामों से होता है । न्याय, पवित्रता, स्वतंत्रता,—ये सिद्धांत न तो पारम्परिक मान्यताओं में सुरक्षित हैं और न ही बुद्धि में इनकी परीक्षा की जानी चाहिए । शुभ किसी के लिए शुभ होना चाहिए, इसे स्वयं अपने प्रकाश से चमकाने का प्रयास नहीं करना चाहिए । यहाँ प्रयोजनवादी नैतिक नियमों के सबब में उपयोगितावादी तथा प्रकृतिवादी से समझौता करने को तैयार है । (जे डी ऐडम्स का लेख 'आवर डिमॉलिशन एथिक्स [हमारी ह्रासमान नैतिकी], जान स्टुघर्ट मिल की पुस्तक 'पूब्लिसिटीरियनिज्म, हरबट स्पेंसर की पुस्तक 'डेटा ऑव एथिक्स का तीसरा तथा चौथा अध्याय, ड्यूई एव टपट्स की पुस्तक 'एथिक्स के पृ ३४६-६३) देखें ।

(७०) विचारों का अर्थ होता है । अमेरिकन प्रयोजनवाद इस प्रश्न से कि 'क्या कोई विश्वास सत्य है ?' से भी पूर्व के प्रश्न 'इसका क्या तात्पर्य है ?' पर पुन लौटने के प्रयास से आरम्भ होता है ।

१८७८ में चार्ल्स पर्स ने पापुलर साइन्स मन्थली पत्र में अपना लेख "हाउ टू मेक ऑवर आइडियाज क्लियर" [हम अपने विचारों को स्पष्ट कैसे करें] प्रकाशित किया । वह स्पेंसर की भाँति इस तथ्य से प्रभावित था कि अनेकों प्रत्यक्ष अथवा पदों, जिससे हमारे विश्वास सम्बन्धित होते हैं, यथा, शक्ति, स्वतंत्र सत्त्व, परमात्मा, का कोई चित्रात्मक अर्थ नहीं होता । जहाँ तक मानसिक प्रतिबिम्बों का सम्बन्ध है, वे 'अकल्पनीय' ही हैं । यदि हम जिसका चित्र नहीं बना सकते वह अर्थहीन है तो, इस बात पर ध्यान देकर कि परमात्मा का प्रत्यक्ष अर्थहीन शब्द है, हम अपने को इस प्रश्न के कि 'परमात्मा का अस्तित्व है या नहीं के कष्ट से बचा सकते हैं । परन्तु स्पेंसर यह पहले ही देख चुका था कि अचिन्तनीय प्रत्यक्ष का फिर भी कोई न कोई निश्चित अर्थ हो सकता है यदि उसके आधार पर हम ऐसी भविष्यवाणियाँ कर सकें जिन्हे सत्यापित किया जा सके । हम विद्युत को चित्रित नहीं कर सकते — तो भी हम इस बात का आकलन कर सकते हैं कि विद्युत का व्यवहार किस प्रकार होगा विद्युत का अर्थ है इन कार्यों का कर्ता,—विद्युत वह है जो विद्युत करती है । चार्ल्स पर्स इस सिद्धान्त का विस्तार करता है । ऐसे प्रत्येक प्रत्यक्ष का अर्थ, जिसका कोई अपरोक्ष ऐंद्रिय

बिम्ब प्राप्त नहीं होता, यदि इसका कोई अर्थ है तो—उन ऐन्द्रिय प्रभावों में खोजा जा सकता है जिनकी धीर यह हमें प्रघसर करता है। 'भार के स्पष्ट प्रत्यय को खोजने का प्रयास करें। किसी वस्तु को भारी कहने का केवल यही अर्थ है कि विरोधी शक्ति की अनुपस्थिति में, यह गिर पड़ेगी। स्पष्टतः यही भार की सपूर्ण प्रवधारणा है' (चाल्स पर्स, चाग्स, सब एण्ड सॉजिक [प्रवमर, प्रेम तथा तर्कशास्त्र], पृ. ४७ धीर आगे)।

आने वाली अनक उलझनों में जो उन असफल प्रयासों में आती हैं जो बदाचिद् यह बल्पना करने के कि 'भार स्वयं में क्या है' अथवा 'सामान्य रूप में शक्ति क्या है' अथवा 'स्वतन्त्र-सबल्य क्या है' अथवा 'आत्म क्या है' जैसी जिज्ञासार्थों में सदैव असफल रहने वाले प्रयासों में इस प्रकार की पद्धति हमें तुरन्त मुक्त कर देती है। केवल इसी बात पर ध्यान दीजिए कि अनुभव में इन सत्ताओं का क्या प्रभाव है। यदि उनका कोई प्रभाव नहीं है तो उनका कोई अर्थ भी नहीं है। यदि ऐसी दो सत्ताओं का एक जैसा ही प्रभाव हो तो उनका एक जैसा ही अर्थ हं गा, चाहे उनका नाम भिन्न भिन्न हो। इस प्रकार चाल्स पर्स के विचार से कंबोलिक धीर प्रोटैस्टेंटों के बीच अन्तिम भोज सस्कार के तत्त्व के सद्य में विचारों का कोई वास्तविक मतभेद नहीं है। जब तक (धीर यदि) रोटी तथा शराब प्रत्येक अवस्था में ठीक वही गुण रखते हैं धीर यदि सस्कार का ठीक वही सावेगिक आशय है, तब तक यह कहने का कि शराब तथा रोटी ईसा का शरीर तथा रक्त हैं, धीर यह कहने का कि वे उनके केवल प्रतीक हैं ठीक एक ही अर्थ होना चाहिए।

वस्तुतः, हमारे अनेक विचार जिनके अर्थों में ऐन्द्रिय बिम्ब का समावेश होना है, कर्म के लिए निर्देश के रूप में परिवर्तित होने लगते हैं। किसी घण्टी का अर्थ होना है कि 'उठो धीर कक्षेके के लिए जाओ', इसकी ध्वनि विस्मृत हो जाती है, किन्तु इसका "प्रयोजनवादी अर्थ" बचा रहना है। रेल-मार्ग पर लाल तथा हरी रोशनियाँ इन्जिनियर के लिए केवल रंग नहीं हैं अपितु उसके व्यवहार के लिए निर्देश हैं। संगीतज्ञ की स्वरलिपि के स्वरों का अर्थ है गज अथवा अगुलियों से विशेष प्रकार का कर्म। चाल्स पर्स विचार की परिभाषा 'कर्म की योजना' [प्लेन आँव एक्शन] के रूप में देता है। धीर यह विश्वास जो जगत् में किसी न किसी प्रत्यय को निश्चित स्थिति प्रदान करता है" हमारी प्रकृति में कर्म के किसी नियम को अथवा, संक्षेप में, एक आदत को स्थापित कर देता है। "उदाहरणस्वरूप में गुरुत्वाकर्षण के विषय में जो मानता हैं, उसका अर्थ है, वस्तुओं के व्यवहार में—उनकी उठाने, जमाने, बनाने, चलने, ले जाने आदि में किन्हीं आदतों का स्थापित होना।

(७१) विचारों तथा विश्वासों के अर्थ के विषय में इस सिद्धान्त से विलियम जेम्स के विश्वास की सत्यता के सिद्धान्त पर पहुँचने के लिए यह केवल चरण-मात्र है—यद्यपि वह अत्यन्त महत्वपूर्ण चरण है : यथा कोई विश्वास सत्य है यदि यह हमें सफलता की धार ले जाता है, अथवा मूल्यवान् आदतों को स्थापित करता है। वह हमें पथभ्रष्ट कर देता है अथवा विघटनकारी आदतों को जन्म देता है तो वह मिथ्या है।*

* प्रयोजनवाद के नई दिशाओं में होने वाले विचारों को कुछ चिन्ता से देखते हुए पर्स ने टिप्पणी की थी कि वे सजीव हैं, जबकि "गहरे होने के लिए शुष्क होना आवश्यक है। मैं अपने प्रयोजनवाद को चिन्तनात्मक दर्शन के किसी बदात्त सिद्धान्त के स्थान पर तर्कशास्त्र के केवल नियम के रूप में निर्माण करता हूँ।"

यह स्पष्ट है कि विकास का सिद्धान्त सत्य के इस सिद्धान्त को एक प्रकार का आधार प्रदान करेगा। क्योंकि विकास अस्तित्व के सघर्ष में बुद्धि को एक अंग बना देता है : मनस् को जीवन में सहायक होना चाहिए, अन्यथा इसका अस्तित्व नहीं होगा। तब, किसी विचार का मूल्य, किसी बाह्य वस्तु से चित्रात्मक घनुरूपता में स्थित नहीं होगा, अपितु पर्यावरण के प्रति सबसे अधिक उपयुक्त सभ्य प्रतिक्रिया की ओर ले जाने में निहित होगा। प्राण से स्वतन्त्र होकर अपने आप में भौतिक वस्तुओं का कोई रंग नहीं होता, कान से स्वतन्त्र कोई ध्वनि नहीं होती परन्तु सफल कर्म के निमित्त यह आवश्यक नहीं है कि पका हुआ सेब लाल हो अथवा बिना पका हुआ [सेब] हरा हो : आवश्यक केवल यही है कि सेब के गुण का यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भेद मनस् को किसी चिह्न द्वारा प्रेषित हो,—कोई रंग किसी भी अन्य चिह्न के जितना ही उपयुक्त है। यदि जीवन “मान्तरिक सम्बन्धों” का बाह्य सम्बन्धों से, व्यवहार के भेदों का बाह्य तथ्यों के भेदों से तालमेल है, तो मनस् जिसके पास बाह्य भेद के लिए कोई चिह्न होता है, जीवन के लिए सहायक हो सकता है, चाहे जगत् का इसका संपूर्ण चित्र जगत् के यथावत् रूप जैसा बिल्कुल भी न हो। प्रथमतः, सत्य जीवन के लिए और इसके अतिरिक्त समस्त उच्चतर कल्याण के लिए एक साधन है। सत्य वह है जो इस प्रकार “कार्यसाधक” है।

मनस् के इस जीव-विज्ञानी दृष्टिकोण पर अपना मत बनाते हुए प्रोफेसर ड्यूई ने अपने प्रयोजनवाद को “उपकरणवाद” [इन्स्ट्रुमेंटलिज्म] कहा है, अर्थात्, विचार को, वस्तुओं अपने आप में क्या है यह जानने के साधन के रूप में नहीं अपितु जीवन की वृद्धि में केवल एक उपकरण के रूप में ग्रहण करना चाहिए। और प्रोफेसर शिलर अपने प्रयोजनवाद को “मानवतावाद” [ह्यूमैनिज्म] कहते हैं, जो भी कुछ सत्य है वह किसी अलौकिक सत् के हितों का नहीं अपितु मानवीय हितों का मानव के लिए साधक होना चाहिए।

(७२) इस अधुनातन प्रयोजनवाद में, इस विशद सूत्र को कि “कोई विश्वास सत्य है यदि यह कार्य करता है तो” और अधिक निश्चित रूप देने की आवश्यकता है। क्योंकि “कर्म करना” (वर्किंग) पद विभिन्न परिस्थितियों में विभिन्न अर्थ रखता है। इसका अर्थ है :

(अ) ‘फलित’ केश वॉल्यू : अर्थात् कर्म करना^२ सुग और दुःख जैसे संवेदन के उन वास्तविक तथ्यों की ओर पहुँचना अथवा ले जाना है जिनके विषय में विश्वास पूर्ण-कथन करता है।

अतः, यह विश्वास कि पृथ्वी चपटी है मुझे यह सोचने को प्रेरित करेगा कि यदि स्ट्रिंगफोल्ड बोस्टन के पश्चिम में है, और अल्बाने स्ट्रिंगफोल्ड के पश्चिम में है तो अल्बाने बोस्टन के पश्चिम में है, और मेरे लिए अल्बाने की सबसे कम दूरी पश्चिम की दिशा में होगी। इसे यात्रा के यातायात ऐन्द्रिय-अनुभव में सत्यापित किया जा सकता है, उस विश्वास की केश वॉल्यू को, जो इस हद तक सत्य है। यदि मैं यह मुक्ति दूँ कि वेकिन बोस्टन के पश्चिम में है तथा सन्दन वेकिन के पश्चिम में है और इसीलिए सन्दन के लिए सबसे कम दूरी वाला रास्ता पश्चिम होकर है, तो इस विश्वास की केश वॉल्यू निपेघात्मक होगी और फलस्वरूप यह विश्वास मिथ्या सिद्ध हो जायगा। जब किसी वैज्ञानिक परि-
कल्पना को इससे उत्पन्न निष्कर्षों के वास्तविक निरीक्षण से सत्यापित किया जा सकता है,

तब इसकी कंश वेल्यू स्थापित हो जाती है, अथवा जंसा कि कुछ प्रयोजनवादी कहेंगे, यही इसका सत्य है ।

प्रयोजनवाद में यह अनुभववादी ग्रह है । प्रत्येक विश्वास की सत्यता किसी विनिष्ट निरीक्षणकर्ता के अनुभव की रिपोर्ट में उपलब्ध होनी चाहिए, जहाँ तक कि यह इस तरह की जाँच के योग्य है ।

(ब) अन्य प्रतिज्ञावियों से संगति . हम अपने विश्वासों को एक-एक करके नहीं ले सकते । भौतिकी में एक प्रकार के और रासायनिक शास्त्र में दूसरी प्रकार के परमाणु को मानने से काम नहीं चलेगा, यद्यपि प्रत्येक विश्वास अपने क्षेत्र में कार्यक्षम है । यदि हम इस तरह के असंगत विश्वासों को स्वीकार कर लेते हैं—और विज्ञान कभी-कभी ऐसा कर चुका है—तो ऐसा हमेशा इस विचार से किया जाता है कि अन्ततः उनमें संगति लानी है ।

जगत् के विषय में कोई नया विश्वास जो पुराने विश्वासों से असंगत है (जैसे कोपरनिकस का टॉलेमी के विरुद्ध) या तो पुराने के प्रति झुक जायगा, अथवा वह पुराने विश्वास को अपने स्वरूप के अनुसार ढाल लेगा । समग्र परिणाम संगतिपूर्ण होना चाहिए । और जहाँ, जैसे कि इस स्थिति में, दोनों ही मत इसकी कंश वेल्यू द्वारा न्यायोचित ठहराये जाते हैं, फलतः वरण सरलता के आधार पर किया जा सकता है ।

इस प्रकार सत्य का रूप निरन्तर बदलता रहता है । प्रत्येक भिन्न विश्वास को तभी कार्यक्षम कहा जाता है जबकि यह दोनों शर्तों को पूरा करता है : इसकी अपनी "कंश वेल्यू" होनी चाहिए, और इसकी उन अन्य वस्तुओं से संगति होनी चाहिए जिनमें हम विश्वास करते हैं । (विलियम जेम्स, प्रेग्मैटिज्म, पृ० ६१)

(स) उच्चतर मूल्य : विश्वास हमारे शरीरों में भौतिक कार्यों की दिशा निर्धारण पर ही प्रभाव नहीं डालता उसके प्रतिरिक्त जगत् के प्रति हमारी अनुभूति एवं दृष्टि पर भी प्रभाव डालता है । कोई विश्वास आराम अथवा चिन्ता, स्थिरता अथवा अनिश्चितता, उद्दीपन अथवा विथान्ति, नैतिक दृढता अथवा नैतिक शिथिलता दे सकता है । जब कभी, जैसे कि धार्मिक विश्वासों के विषय में, कंश वेल्यू कम या नहीं के बराबर हो और उन्हें इन विश्वासों को अन्य विश्वासों के साथ संगतिपूर्ण बनाया जा सके, तब ये उच्चतर मूल्य निर्णायक हो सकते हैं । अतः दूसरी बातें यदि समान हो तो, उस विश्वास को सत्य ठहराया जायेगा जो निराशावाद की अपेक्षा आशावाद के लिए स्थान बनाए । परन्तु इस बात पर विशेष रूप से ध्यान दीजिए कि कोई भी प्रयोजनवादी (जब तक कि वह नीत्ये की भाँति 'अनेक महत्त्वपूर्ण भूँठ' को ठीक न मानता हो) यदि पहले के दो परीक्षण इसके भाग्य का निर्धारण कर देते हैं तो, अपने आपको इन उच्चतर मूल्यों की दृष्टि से किसी विश्वास के वरण को न्यायोचित नहीं मानता ।

(७३) सत्य के इन तीन मापदण्डों के आधार पर, किसी एक व्यक्ति का सत्य किसी दूसरे व्यक्ति के सत्य से अनिवार्यतया अभिन्न नहीं होने पर भी उससे मिलता-जुलता हो सकता है । इस प्रकार जगत् में जोखिम की वह मात्रा जो एक व्यक्ति को प्रेरित करती है वह दूसरे

व्यक्ति को निरहसाहित भी कर सकती है • पहले के लिए भ्रवसर [चांस] के जगत् मे विश्वास करना कारगर हो सकता है, और दूसरे के लिए दैवी विधान के जगत् मे विश्वास करना कारगर हो सकता है ।

शब्दश लेने पर, प्रत्येक व्यक्ति इस बात की परवाह किए बिना, कि उसकी किमी भी अन्य व्यक्ति के विश्वास से अनुरूपता है या नहीं, प्रयोजनवाद उस विश्वास को अपनाने के लिए प्रोत्साहित करेगा जो उसके लिए सबसे अधिक कारगर है । इस प्रकार यह सत्य की पूर्ण सापेक्षता को स्वीकार करेगा, और किसी भी व्यक्ति का दर्शन, उचित ही, उसके स्वभाव तथा परिस्थितियों पर निर्भर करेगा ।

परन्तु स्पष्ट है, कि जिस प्रकार स्वयं से समझौता नहीं करना उपादेय नहीं होता है वैसे ही अपने पड़ोसी से मेल न रखना भी उपादेय नहीं होता । पूर्ण रूप से फलित होने के लिए एक विश्वास को अन्य प्रतिज्ञप्तियों के साथ सगत होना चाहिए (दूसरा मापदण्ड), परन्तु इसे अन्य व्यक्तियों के विश्वासों से भी सगत होना चाहिए ।

अतः "व्यक्तिपरक प्रयोजनवाद" "सामाजिक प्रयोजनवाद" के लिए स्थान बना देता है, जो उस विश्वास को सत्य मानता है जो अधिक मनुष्यों (अन्ततः सभी मनुष्यों) के लिए सम्बन्धी भ्रवधि मे जाकर फलित होता है । तब केवल सामाजिक परीक्षण की लम्बी भ्रवधि में ही किसी विश्वास की सत्यता निर्धारित होगी ।

धर्मरीवा मे आजकल सामाजिक प्रकार के प्रयोजनवाद का ही प्रचलन है । जिस प्रकार डीन पाउण्ड का "सामाजिक विधिशास्त्र" उन नियमों को सभी हितों पर विचार करके और उन्हें तोलकर, सही ठहराता है जिनके विषय में यह बता दिया जाता है कि वे मानव के सर्वाधिक हितों की सिद्धि करते हैं, उसी प्रकार प्रोफेसर ड्यूई के कोलम्बिया, शिकागो, आदि के अनुपायी धर्म, नैतिकी, तत्त्वमीमासा मे उन्ही विश्वासों को सत्य ठहराते हैं जिनके विषय मे सम्बन्धी परीक्षण के बाद अनुभव ने यह दिखा दिया है कि वे मनुष्य जाति के समूह के कल्याण को वृद्धि करते हैं । ड्यूई स्वयं यह और कहेगा कि अनुभवातीत अथवा पार-लौकिक कुछ भी इन आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकता । विलियम जेम्स का विचार था कि मानवीय सुख के लिए किसी प्रकार का ईश्वरवाद आवश्यक है । अपनी कृति वि विल द्वा बिलीव एण्ड अदर एसेज में रिफ्लेक्स एक्शन एण्ड थोइरम (विश्वास की सकल्पेच्छा तथा अन्य निबन्ध मे सहज प्रत्यावर्तित क्रिया तथा ईश्वरवाद नामक लेख) ।

अध्याय १०

प्रयोजनवाद की परीक्षा

(७४) हम प्रयोजनवाद को समझते हैं या नहीं इस विषय में भावस्त होने के लिए सबसे अच्छा तरीका यह होगा कि हम अनेक विश्वासों पर उसे प्रयुक्त करके देखें ।

प्रजातन्त्र असफल रहा है, यह मुसोलिनी का प्रयोजनवादी निर्णय है अर्थात् यह एक मिथ्या विश्वास है । यह इटली में सफल नहीं हो रहा था । क्या उसका निर्णय सही है ? क्या गणतन्त्र की परीक्षा कर ली गई है ? क्या राजतन्त्र की परीक्षा कर ली गई है ? क्या शासन के किसी भी रूप की पर्याप्त परीक्षा हो चुकी है ? क्या हम ईसाई धर्म की प्रयोजनवाद के अनुसार जाँच कर सकते हैं ? जब पिछला युद्ध आरम्भ हुआ तो अनेक ओर से यह आवाज उठी कि ईसाई धर्म असफल हो गया है । यह निर्णय प्रयोजनवादी था । परन्तु क्या इसकी परीक्षा हुई है ?

क्या इतिहास किसी भी विश्वास को प्रयोजनवादी तरीके से प्रमाणित कर सकता है ?

अथवा, एक अधिक सरल विश्वास—अमरता—को लें । इसकी सत्यता को प्रयोजनवादी आधार पर हम कैसे जाँचेंगे ? बाँट ने इस विश्वास के केवल एक पक्ष को देखा । यह नैतिक पूर्णता के लिए स्थान बनाता है । क्या यह शाश्वत पतन के लिए भी स्थान बनाता है ? इससे शाश्वत आनन्द अथवा दुःख, पश्चात्ताप, तथा ऊँच की आशा की जा सकती है । यह किसी महान् प्रयास को जन्म दे सकता है, अथवा भटकन की ओर ले जा सकता है, क्योंकि प्रत्येक कार्य के लिए शाश्वत समय है । इस जीवन पर इसका प्रभाव भविष्य जीवन की तटस्थता के ही अनुकूल नहीं अपितु वह जीवन किस प्रकार का होगा इस बात के अनुसार पड़ेगा । अनीत में, पारितोषिक एवं दण्ड के विश्वास से सम्बद्ध होने के कारण, इसने विधि विधान तथा गिरजे के अधिकार का अनुमोदन किया था । इसने समाजों को एक साथ रखा, और युद्ध के यादु को सबल बनाया । क्या शुभ तथा अशुभ को जोड़ा जा सकता है और इस प्रकार कोई संतुलन प्राप्त किया जा सकता है ? और क्या स्थिति के सत्य को जाँचने का यही तरीका है ?

(७५) यह निर्धारण करने के लिए कि प्रयोजनवाद, हमारे सत्य का निर्धारण करने के तरीके की हमारी धारणा के अनुकूल है या नहीं, निम्नलिखित परीक्षात्मक स्थितियों को लें :

(१) लुप्त सकेत—दोनों में से कौनसी प्रतिज्ञा सत्य है । होमर नाम का एक व्यक्ति था, ऐसा कोई व्यक्ति नहीं था जिसका नाम होमर हो ? सामान्य तर्कशास्त्र तथा साधारण दृष्टि की यह अपेक्षा है कि इनमें से एक या अन्य सत्य होना चाहिए । परन्तु मानलो कि दोनों ही

प्रतिशक्तियों के पक्ष में प्रयत्न उनके विरुद्ध कोई साक्ष्य नहीं मिलता, क्योंकि सभी सकेत लुप्त हो चुके हैं। तब दोनों में से कोई भी प्रतिशक्ति तथ्यों के रूप में कोई कर्म बल्यु नहीं है, और न ही दोनों में से किसी को भी अन्य विश्वासों के साथ सामंजस्यता के रूप में, प्रयत्न हमारी उच्चतर आवश्यकताओं तथा इच्छाओं को पूरा करने में अधिक अच्छी स्थिति नहीं रखती। तो, प्रयोजनवाद की विधि के अनुसार, दोनों में से कोई भी न तो सत्य है और न मिथ्या है, अपितु परिणामों की अनुपस्थिति में और 'बिना कोई अन्तर उत्पन्न किए' दोनों ही अर्थरहित हैं। अब भी यदि हम यही मानते रहे कि एक सत्य होगी चाहिए और दूसरी मिथ्या, तो हमारा सत्य के विषय में प्रयोजनवादी विचार न होकर हमारा कोई विचार है।

भूँठ बोलने वाला यह व्यक्ति है जो लुप्त सकेतों की स्थिति से अनुचित लान उठाने का प्रयत्न करता है। प्रतीत की घटनाओं के वास्तविक क्रम के स्वान पर वह एक ऐसे बालागिक क्रम को रख देता है जो उन सभी तथ्यों के साथ ठीक बैठे हैं—अन्य व्यक्ति जानते हैं, और इस तरह उनके लिए वह 'कार्यसापक' हो, और स्वयं उसके लिए यह योजना और भी अधिक सफल सिद्ध होती है। किसी गवाह के साथ जिरह यह पता लगाने का प्रयत्न है कि क्या उसकी कहानी अन्य लोगों के द्वारा ज्ञात सभी तथ्यों के साथ मेल खाती है, और अधिकांश भूँठ बोलने वाले इस प्रयोजनवादी परीक्षा में वहीं न कही असफल हो जाते हैं। परन्तु मानलो कि कोई एक महा भूँठ व्यक्ति है, एक पक्का भूँठ बोलने वाला तो क्या उसकी कहानी भी सत्य होगी? यह स्थिति स्वभावतः भागे की परिस्थिति की ओर ले जायगी,—

(२) पूर्ण अनुकृति—व्यवहार में पूर्ण अनुकृतिया बहुत कम होती है। किन्तु एक सिक्का बहुत हद तक दूसरे सिक्के की प्रतिलिपि होता है। तो, मानलो, कि बैंक के दो आदमियों को पूर्ण समान दो थैलों में गिनती में ठीक एक ही सख्या में नये सिक्के मिलते हैं, और मानलो कि, बिना इस बात को जाने, प्रत्येक व्यक्ति दूसरे का थैला ले लेता है। प्रयोजनवादानुसार, इस विश्वास की हिलाने के लिए कोई प्रमाण नहीं है कि प्रत्येक के पास वही थैला है जो उसे दिया गया था। तो क्या यह विश्वास सत्य है? यदि नहीं, तो हमें सत्य की कोई और परिभाषा प्राप्त करनी होगी।

इस स्थिति में, दोनों थैलों के तादात्म्य पर कुछ भी आधारित नहीं होता, और किसी पर भी इस बात का बन्धन नहीं है कि वह कोई मत बनाए। परन्तु ऐसी स्थितियाँ हैं जिनमें तादात्म्य बहुत हद तक मूल्यवान होता है। रेकम्बा के चित्र की आदर्श प्रतिलिपि जो बाजार में सफल होती है, अपने समस्त मूल्य को लगभग खो देगी यदि यह पता चले कि वह एक आदर्श अनुकृति मात्र है। यह बात उस सप्रह्वर्ता की कहानी से स्पष्ट होती है जिसका शत्रु उसके अमूल्य प्राचीन पेंटिंग को चुराने की अपेक्षा, उसे और भी गहन दुःख में डालने के लिए उस चित्र की एक ऐसी सटीक प्रतिलिपि बना डालता है कि स्वयं सप्रह्वर्ता भी यह कहने में असमर्थ हो जाता है कि दोनों में से कौनसी मूलकृति है। जब [हमारी] इति वैयक्तिक तादात्म्य में हो, तो प्रयोजनवादी समानता सन्तोष प्रदान करने में असफल रह जाती है।

(३) बहुविधसतत विशय—ऐसा सोचा जा सकता है कि वस्तुओं की प्रकृति के द्वारा में इनके परिबलपनाएँ हैं जो सभी समान रूप से सही प्रतीत होती हैं, क्योंकि वे सभी समस्त तथ्यों के साथ सगत होती हैं। फिलिप के मत में दर्शन की इस प्रकार की दो योजनाएँ थी

स्पिनोज़ा की कठोर निर्धारणवाद की योजना, तथा स्वतन्त्रता की प्रत्ययवादी योजना । उन दोनों के बीच आप जो चुनाव करेंगे वह इस बात पर निर्भर करेगा कि आप किम प्रकार के व्यक्ति हैं । (रैन्ड पृ. ४८६, ४९२-९६) मानलो कि ऐसे अनेक सगतिपूर्ण मत हैं, तथा कोई किसी एक व्यक्ति के लिए सर्वाधिक उपयुक्त होता है तथा दूसरा किसी अन्य व्यक्ति के लिए । तो क्या वे सब सत्य हैं ? वह व्यक्ति जो इस प्रकार की परिकल्पना करता है यह निश्चय-पूर्वक नहीं कह सकता कि वे सभी सत्य हैं, क्योंकि उसके लिए सत्य जगत् का वह लक्षण है जो इसे इन विभिन्न रूपों में ग्रहण करने के लिए अनुमति देता है । गिरगिट के रंग के विषय में सत्य इसके अनेको रंगों में से एक रंग नहीं है, वरन् वह गुण है जो इसे रंग बदलने की क्षमता प्रदान करता है ।

यह स्पष्ट है कि मानव मनस् का लक्ष्य ऐसे सत्य को पाना है जो उसकी इच्छाओं पर निर्भर न हो, और जो इसकी परीक्षा की शक्ति से भी परे हो ।

(७६) प्रयोजनवाद के साथ मुख्य कठिनाई यह प्रतीत होती है कि जब हम अपने विश्वास को चुन लेते हैं तो यह हमारा विश्वास नहीं रह जाता है ।

यह मद्देह कि हमारी सकल्पेच्छा ने साक्ष्य के सन्तुलन को अस्थिर किया है हमारे लिए बरण की गई परिकल्पना को मनोगत [सब्रैक्टिव] बना देता है, परन्तु विश्वास मनस् का एक ऐसी वस्तु की ओर निर्देश है जिसे यथार्थ, स्वतन्त्र एवं वस्तुनिष्ठ मान लिया गया है । अतः मनोगत होने का सदेह विश्वास को नष्ट कर देता है ।

प्रयोजनवाद की तार्किक भ्रान्ति को "सभी सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ कार्यसाधक होती हैं" के मिथ्या रूपान्तरण "सभी प्रतिज्ञप्तियाँ जो कार्यसाधक होती हैं वे सत्य भी होती हैं" के रूप में समझा जा सकता है । इस प्रकार का रूपान्तरण तार्किक रूप में स्वीकार्य नहीं है । सभी कोए काले पक्षी हैं से यह निगमित नहीं होता कि सभी काले पक्षी कोए हैं । इससे केवल यही परिणाम निकलता है कि कोई भी पक्षी जो काला नहीं है वह कौआ भी नहीं है । अथवा वर्तमान स्थिति में, कोई भी प्रतिज्ञप्ति जो कार्यसाधक नहीं है वह सत्य भी नहीं हो सकती । इस प्रकार नकारात्मक प्रयोजनवाद भ्रान्ति की उपस्थिति का पता लगाने में उपयोगी होता है, परन्तु विधेयात्मक प्रयोजनवाद सत्य को स्थापित नहीं कर सकता । (दि मीनिंग ऑफ गॉड [परमात्मा का अर्थ] पृ. १३ देखें) ।

एक ऐसी अवस्था है जिसमें प्रतिज्ञप्ति को रूपान्तरित करना स्वीकार्य होगा । समस्त समबाहु त्रिभुज समकोणिक हैं और समस्त समकोणिक त्रिभुज समबाहु भी हैं । ऐसा इस वजह से है क्योंकि जिन वर्गों का नाम उद्देश्य तथा विधेय में आता है वे विस्तार में समरूप हैं । अतः यदि सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ तथा कार्यसाधक प्रतिज्ञप्तियाँ एकसी हों, तो हम कार्य-साधकता को सत्य का निष्पन्न मान सकते हैं । अब यदि हम यह मान सकें कि विश्व पूर्णरूपेण परोपकारी है, उस अर्थ में जिसमें परोपकारिता को ग्रहण किया जाता है, अथवा हमारे अस्तित्व के लिए पूर्णरूपेण उपयुक्त है, तो साथ ही साथ सत्य विश्वास भी जीवन को बढ़ाने वाले, सुखकर आदि होंगे और तब प्रयोजनवादी परीक्षा करीब-करीब प्रामाणिक होगी । अतः प्रयोजनवाद का मूल्य एक पूर्ववर्ती निष्ठा पर आधारित होगा, न कि निष्ठा प्रयोजनवाद पर । सत्ता की उपयुक्तता में मूल विश्वास को प्रयोजनवादात्मक प्रणाली से स्थापित नहीं

किया जा सकता क्योंकि स्वयं इस विश्वास की आवश्यकता प्रयोजनवाद को सिद्ध करने में पड़ती है।

तो, अन्ततः, प्रयोजनवाद को एक अ-प्रयोजनवादी सत्य की आवश्यकता है। अपनी ही कसौटी पर यह सफल नहीं होता। (दि मिनिंग ऑफ गॉड देखें, पृ. २०६)।

(७७) अब हम यह देखें कि नैतिकी, विज्ञान, धर्म इन तीन क्षेत्रों में से ये विचार प्रत्येक पर कैसे प्रयुक्त होने हैं।

नैतिकी में (ऊपर ६५वें परिच्छेद में), प्रयोजनवाद उसी को ठीक मानता है जो भली-भाँति कार्यमापक हो उदाहरणार्थ, 'अधिकतम सख्या का अधिकतम शुभ', अथवा कल्याण का कोई दूसरा मापदण्ड। अब, कोई भी व्यक्ति कर्म के उस रूप को सही नहीं मानेगा जिससे मानव जाति का विनाश हो जाए (शाँपनहावर को छोड़कर)। परन्तु जो कल्याण में अथवा जीवन में अथवा ध्यानन्द में वृद्धि करता है, हम उसके आधार पर यह निर्णय नहीं ले सकते कि ठीक क्या है, क्योंकि हम इस बात का निर्धारण कि किससे कल्याण आदि की वृद्धि होगी केवल तभी कर सकते हैं जब पहले यह पूछें कि ठीक क्या है।

समस्त सामाजिक कल्याण की पूर्वापेक्षा के रूप में, उद्योग, राजनीति आदि में, युद्ध के समय से ही हम 'मनोबल' की आवश्यकता के प्रति अधिकाधिक सचेत होते रहे हैं। और यह मनोबल किसी सामाजिक समूह के सदस्यों की सकलपेच्छा की अवस्था है जिसमें होने पर प्रत्येक व्यक्ति सद्भावानुसार उस कार्य को करने के लिए तैयार रहता है जो उस समूह विशेष का लक्ष्य है। परन्तु मनुष्य अपने समूहों से अपना तादात्म्य इस रूप में तब तक स्थापित नहीं करेगा जब तक कि उन्हें समूह के न्याय तथा सद्भाव के विषय में विश्वास नहीं हो जाता। समूह समूह केवल वही है जिसमें नेता और सदस्य अपने ऊपर काट के कर्तव्य के नियम जैसा कुछ आरोपित करते हैं। तब, यह नियम, खुशहाली के विरुद्ध नहीं है अपितु उससे पूर्व है।

परिणामों की अनन्त श्रृंखला का तथा परिणामों के गुणात्मक अन्तर के कारण (जे एस. मिल की पुस्तक यूटीलिटेरियनिज्म [उपयोगितावाद] देखें) और इसलिए कि कष्टों की तुलना में सुखों को तोलने का कोई साधन नहीं है कर्म के परिणामों का आकलन असंभव है। [लेकी की पुस्तक हिस्ट्री ऑफ यूरोपियन थोरलस [यूरोप की नैतिक परम्पराओं का इतिहास] का पहला अध्याय देखें]। कुछ नहीं तो इसीलिए कर्तव्य के ऐसे नियम का होना जीवन के आचार व्यवहार के लिए अत्यधिक हितकर है।

(७८) विज्ञान की दृष्टि से किसी परिकल्पना को तथ्यों के परीक्षण से सत्यापित करने (जैसा कि कॅश बैल्यू के विषय में ऊपर ७२वें परिच्छेद में कहा गया है) और किसी परिकल्पना का इसलिए बरण करने में, कि हम इसे पसन्द करते हैं अथवा उसका अनुमोदन करते हैं, में भेद करना महत्त्वपूर्ण है। इस दावे के लिए कि प्रमाणीकरण की प्रक्रिया प्रयोजनवाद की विशिष्टता है, कोई उपयुक्त युक्ति नहीं है। कोई परिकल्पना यह पता लगाकर सत्यापित होती है कि उससे कौनसे तथ्य अनुगमित होंगे, और फिर तथ्यों पर यह देखने के लिए

विचार करना पड़ता है कि क्या वे वैसे ही हैं जैसी उस परिवर्तन की अपेक्षा है। यह कार्य प्रणाली बटोर सांख्यिक नियमन एवं प्रेरण की है, जिससे मानवीय व्यक्तित्वता को जितनी सम्पत्ती में सम्भय हो सके बाहर निकाल दिया जाता है।

निस्सन्देह, विज्ञान पर मानवीय रूचि के विद्वत् प्रवृत्ति हैं : जिन सत्यो का यह अन्वेषण करता है ये हैं जिनको जानने के लिए हम उत्सुक होते हैं। हमारी रूचि प्रश्नों को प्रेरित करती है, परन्तु यह उनके उत्तरों को निर्धारित नहीं करती। प्रतिकूल और अनुकूल दोनों ही तरह के उत्तरों को ग्रहण किया जाता है। विज्ञान की यह भूमिका है कि यह हमें जगत् में विषय में घुरे से घुरे और अच्छे से अच्छे, दोनों के बारे में जानकारी दे। और वैज्ञानिक सत्य का यह सिद्धांत है कि कोई भी मानवीय हित चाहे वह कितना ही महात्त्व क्यों न हो, साध्य के किसी भी भय से, चाहे वह कितना ही शुद्ध क्यों न हो, अधिक महत्त्व का नहीं हो सकता।

यह सम्भव है कि प्राकृतिक नियमों तथा प्रकृति की नियमित व्यवस्था में हमारी रूचि, विषयसन्धीय पर्यावरण में त्रिपाशील होने के व्यावहारिक लाभ के फलस्वरूप हो। यह भी सम्भव है कि हमारे परमाणुओं, विद्युत्-दणुओं आदि के प्रत्ययों के विषय में सतत कार्य इसलिए किया जाता है, क्योंकि जगत् की वस्तुओं को पुनः सपुक्त करने की हमारी व्यावहारिक रूचि यह माँग करती है कि हम उन सत्त्वों को जानें। यह मानने के पीछे कि तत्त्व एवं नियम हैं कोई व्यावहारिक प्रेरक हो सकता है। किन्तु यह माग्यता उसका नियन्त्रण नहीं करती जो हमें उपलब्ध होता है : यह उस नियमितता की रचना नहीं करती जिसका हमें ज्ञान होता है, और न ही उस अनियमितता को वञ्चित करती है जिसे हमें स्वीकार करना पड़ सकता है। प्रकृति के 'नियमों' तथा 'वस्तुओं' को जानने के प्रयत्न का सम्पूर्ण महत्त्व इस बात में निहित होता है कि ये हमारी दृष्टियों [रूचियों] के प्रति उदासीन होते हैं।

अतः प्रयोजनवाद वैज्ञानिक विधि की सामान्य कार्यप्रणालियों से किसी आश्रय को प्राप्त करने का दावा नहीं कर सकता, और जहाँ तक साधन वैज्ञानिक पद्धति का ही विस्तार है वहाँ तक यह विशिष्टतया प्रयोजनवादी नहीं है।

(७६) साधनवाद में जो प्रयोजनवादी सत्त्व है यह है प्रथम, बुद्धिवाद के स्थायी सत्यो के स्थाय पर उन परिवर्तनशील विचारों के एक समूह का प्रतिस्थापन जिन्हें परीक्षण के द्वारा स्थापित किया जाता है, एवं दूसरे, यह मानना कि सक्रमण अथवा परिवर्तन हमारी अत्यन्त स्थायी बौद्धिक सम्पत्ति पर आक्रमण करता है। भय देखिए : हम सब परिवर्तन की व्यापकता में विश्वास करते हैं, और हम सब परीक्षण में भी विश्वास करते हैं। यदि साधनवाद का अर्थ विचार तथा जीवन में परीक्षणात्मक चेतना का विकास करना है तो प्रत्येक व्यक्ति साधनवादी होगा। परन्तु प्रश्न यह है, कि कितना? क्या प्रत्येक भयूर जाती है, और क्या प्रत्येक वस्तु सुरक्षित परिवर्तित हो जाती है? क्या वह रू... सत्य मानना है बस अस्तर ही आयागा, और ... से मैं किसी, ... नहीं

का ज़िम्मा उपयोग गणितज्ञ अपने समीकरण में करता है, समस्या में शुरू से अन्त तक एक ही मूल्य होना चाहिए,—नहीं तो सत्रियाएँ [घॉपरेणन्स] धर्महीन होगी। वह मनस् जो परीक्षण करता है वह भी [शुरू में आखिर तक] एक ही रहना चाहिए, और इसकी जाँच का अन्त में भी वही धर्म होना चाहिए जो कि इसके आरम्भ में था, नहीं तो परीक्षण अविश्वसनीय होगा। और जहाँ तक कुछ समस्याएँ व्यक्ति तथा समाज के जीवन में शुरू से अन्त तक रहती हैं, वहाँ तक व्यक्तियों तथा समाज के जीवन में कुछ अक्षर [कान्स्टैण्ड्स] होने चाहिए। प्रत्येक घादत तथा आधार को अन्तरिम और प्रत्येक मानदण्ड को किसी काल विशेष के लिए मानना, ऐसा ही होगा जैसा किसी ऐसे मकान में रहना जो अपनी जगह से खिसक रहा हो और हमारे सरो पर गिर रहा हो। इसके अतिरिक्त सभी परीक्षणों का उद्देश्य किसी बात को स्थापित करना होता है, कुछ ऐसी बात सीखना होता है जिसे एक बार सीख लेने पर हम भूल न सकें। सत्य जाति में सचिit होना चाहिए, परन्तु सचय करने के लिए, यह आवश्यक है कि जिसका सचय किया जाता है उसमें कोई स्थायी तत्त्व होना चाहिए। यदि हम परीक्षण के द्वारा जो सीखते हैं उसे तुरन्त भूल जायें तो इसे सीखने की प्रेरणा मूल से ही विनष्ट हो जाती है।

और परीक्षणवाद के माथ परीक्षण के लिए, हम पाते हैं कि सिद्धान्त के समस्त स्थायित्व को छोड़ने पर, हम अपने जीवन में अन्त्य प्रकार की स्थिरता को प्रवेश करने के लिए विवश हो जाते हैं। मुसोलिनी राजनैतिक सिद्धान्तों की स्थिरता को छोड़ देता है, और एक दूसरी प्रकार की तानाशाही को अपना लेता है, जो किसी विशेष 'मैं चाहता हूँ' का रूप है। सिद्धान्त के स्थायित्व में शक्ति के स्थायित्व की अपेक्षा यह प्रयोजनवादी लाभ है कि यह लचीलेपन एवं विकास को सम्भव बनाता है। स्वयं परीक्षणवादी धर्मों को एक अ-परीक्षणवादी पृष्ठभूमि की आवश्यकता पड़ती है।*

(८०) ऐसा प्रतीत हो सकता है कि सामान्यतया प्रयोजनवाद का सबलतम दावा धर्म एवं तत्त्वमीमासा में होता है क्योंकि विश्वास का कोई अन्त्य आधार प्राप्त करना कठिन होता है। धर्म एवं काव्य के बीच गहरी संबंधों के कारण यह और भी सबल बन जाता है। क्योंकि जैसी सन्तानना ने व्याख्या दी है, हम कला को या तो, तेन के साथ, एक ऐसे क्षेत्र के रूप में ग्रहण कर सकते हैं—जो तथ्यों की गन्दगी से युक्त है और जो पूर्णता की एक ऐसी भूमिका में अन्तर्भूत है जिसके कारण धार्मिक विश्वास को कला का एक उच्च प्रकार कहा जा सकता है, अथवा हम उसे आदर्शों के एक ऐसे रूप में प्रस्तुत मान सकते हैं जो कर्म में चरितार्थ होता है, और इस तरह यह कर्म कुछ प्राप्त करने या नैतिक बनने का आध्य हो जाता है। परन्तु धर्म का इतिहास इस मत का विरोध करता है। धर्म की प्रगति काव्य से अन्तर्कारिता में प्रवेश करना है। ऐसा प्रतीत होता है कि धर्म के इतिहास में सन्नान्त काल तक आया जब किसी बड़ई ने यह जिज्ञासा की कि किन अवस्थाओं में उसकी जाति के लोगों के अपने अन्तिम मिथक का कोई अन्तर्कारिक धर्म हो सकता है (बी मीनिंग ऑफ गॉड, पृ. १५०-५२ देखें)।

* भागे २१८ में परिच्छेद देखें।

विशेष रूप से धर्म में यह माना जाता है कि वस्तुनिष्ठ सत्य ही एकमात्र ऐसी वस्तु है जो हमें मुक्ति दिला सकती है। क्योंकि धर्म मानव आत्म का उस वस्तु में अनुकूलन है जिसे जगत् में यह अत्यधिक यथार्थ वस्तु मानता है। ईश्वर कुछ भी नहीं है यदि यह वह नहीं है जिस पर हम निर्भर रहते हैं। परन्तु प्रत्येक वरण किया हुआ विश्वास, ईश्वर का प्रत्येक मानव-निर्मित प्रत्यय, जैसा कि वाल्टेयर के कथन का सकेत है, स्पष्ट रूप में हमी पर निर्भर है। हम उस रस्सी का सहारा नहीं ले सकते जो स्वयं हमारी ही पेटो से जुड़ी हुई हो। यदि धार्मिक विषयो में हमें कोई साक्ष्य उपलब्ध नहीं हो सके, तो हमें इनके बिना काम चलाना पड़ेगा, क्योंकि सर्वाधिक यही अपनी आशाओं के नकारात्मक उत्तर की सम्भावना है और सर्वाधिक यही पर वरण किया हुआ विश्वास अधिकांश में विश्वास ही नहीं रहता, और इसीलिए "कार्यक्षम होने में" असफल हो जाता है।

(८१) अतः हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि प्रयोजनवाद इस प्रश्न का अन्तिम उत्तर नहीं है कि हम अपने विश्वासों को कैसे प्राप्त करें। इसका यह अर्थ नहीं है कि उसका कोई मूल्य है ही नहीं।

इसने इस तथ्य की ओर हमारा ध्यान आकृष्ट किया है कि सत्य एक ऐसा उद्यम है जिसमें निश्चयी बनने के लिए सक्रिय प्रयास की आवश्यकता है, निष्क्रिय प्रतीक्षा की नहीं। यह निश्चय नहीं कर पाने पर कि कोई विशिष्ट शल्योपचार जीवन की रक्षा कर पायेगा शल्य-चिकित्सक 'निर्णय के स्पगन' से कभी किसी निश्चय पर नहीं पहुँच सकेगा : उसे एक कार्यकारी परिवर्तना भगीकार करनी पड़ेगी, और उस पर अमल करना पड़ेगा। हमें तो केवल सत्य पर पहुँचने की ओर सत्य को निश्चय करने की सकल्पेच्छाओं के बीच भेद करना चाहिए। हमारा निर्णय, सत्य को सत्य नहीं बनाता।

पुनः प्रयोजनवाद ने इस तथ्य की ओर भी हमारा ध्यान आकृष्ट किया है कि जगत् का एक ऐसा भी बहुत बड़ा क्षेत्र है जो अनगढ़ एवं लचीला है, और जहाँ हमारा कर्म तथ्यों में परिवर्तन कर सकता है। किसी मनुष्य के साथ शत्रुत्व व्यवहार उसे हमारा शत्रु बना सकता है, उससे मित्रत्व व्यवहार उसे हमारा मित्र बना सकता है। ऐसी स्थितियों में सकल्पेच्छा का वैयक्तिक घटक एक सत्य और दूसरे सत्य में भेद उत्पन्न कर देता है। "यह उद्यम सफल हुआ या असफल?" जब तक कर्म नहीं होता यह न तो सफल है और न असफल इसका निर्णय इसे सफल मानने की आपकी सकल्पेच्छा कर सकती है। प्रयोजनवाद का यह साधिकांक्ष क्षेत्र है।

उस क्षेत्र को छोड़कर, जहाँ विश्व का स्वरूप विचार का विषय है, हमें अपनी कार्यकारी परिवर्तनाओं तथा अपने विश्वासों में सर्वदा भेद करना चाहिए। धर्म प्रतीक्षा नहीं कर सकता, उसे सर्वाधिक उपयुक्त उपलब्ध परिवर्तना को ग्रहण करना पड़ता है : विश्वास की सकल्पेच्छा प्रवृत्ति धर्म के जीवन के लिए नियम है, विचार के लिए नहीं। क्योंकि विचार के पास तो अपने परिवर्तनों तक पहुँचने के लिए अनन्त समय है।

इस चिरकालीन प्रयत्न को निराश होकर त्यागने का हमें कोई अधिकार नहीं है। प्रयोजनवाद तत्त्वमीमासीय सत्य की अज्ञेयवादी दृष्टि को बहुत सरलता से मौन-स्वीकृति दे देता है। यहाँ यह मान लिया गया है कि विश्व में हमें जो भी प्रभावित कर सकता है वह हमसे उन सूत्रों द्वारा सम्बद्ध है जिन तक हमारा ज्ञान पहुँच सकता है। ऐसा कोई सत्य नहीं है जो हमारी पहुँच के बाहर हो।

□ □ □

ज्ञान के साधन के रूप में अनुभूति [फीलिंग]

(८२) अज्ञेयवादी, प्रयोजनवादी तथा सहजज्ञानवादी एक बात में सहमत हैं वे तत्त्व-मीमांसीय सत्य पर बुद्धि के पहुँचने की सामर्थ्य में अविश्वास करते हैं। परन्तु जबकि इस स्थिति में, अज्ञेयवादी का प्रस्ताव यह है कि बिना किसी—तत्त्वमीमांसीय विश्वास के भी काम चलाया जा सकता है, और प्रयोजनवादी किसी विश्वास को उसके मूल्य के आधार पर यह देखकर बरण कर लेता है कि ऐसे विश्वास से बचना संभव नहीं है, सहजज्ञानवादी यह संकेत करता है कि हमारे पास बुद्धि के प्रतिरिक्त ज्ञान के अन्य साधन भी हैं। वह सकल्पेच्छा का आश्रय नहीं लेता अपितु उसका आश्रय लेता है जिसे कभी-कभी अस्पष्ट रूप में 'अनुभूति' कहा जाता है। यह समझने के लिए कि सहजज्ञान क्या है, अनुभूति की प्रकृति पर विचार करना सुकर होगा।

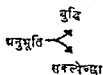
(८३) अनुभूति एक द्वयर्थक पद है। कभी-कभी इसका प्रयोग सवेग तथा सवेदन ग्राह्यता के समान अर्थ में ही किया जाता है 'विषाद ग्रथवा ग्राह्याद की अनुभूति', 'किसी व्यक्ति की भावनाओं [फीलिंग] को आघात पहुँचाना'। इसे ज्ञान के किसी ऐसे प्रकार का संकेत देने के लिए भी प्रयुक्त किया जाता है जो स्पर्श से ग्रथवा स्पर्श सदृश्य किसी से सम्बन्धित होता है 'सतह छुरदरी लगती है' [फील्स] 'उसे लगा [फैल्ट] कि उनकी दृष्टि मित्रवत् नहीं थी'। यह द्वयर्थकता इस तथ्य से उत्पन्न होती है कि बुद्धि एवं सकल्पेच्छा मानसिकता [मैन्टलिटी] के एक ऐसे अधिक आदिम प्रकार से विकसित होती है जिसमें इन दो क्रियाओं को स्पष्टतया अलग नहीं किया जाता। इस आदिम मानसिकता के लिए अनुभूति एक उपयुक्त नाम है।

मानवीय मनस् एव पशुओं के मनस् के बीच भाषा के द्वारा स्पष्ट होने वाले कतिपय भेदों पर विचार करने से मनस् में इसकी स्थिति को समझा जा सकता है।

(८४) पशुओं की भाषा होती है वे संकेतों के द्वारा संप्रेषण करते हैं और समूह में रहने वाली उपजातियों में वे संकेत जटिल एवं सूक्ष्म हो सकते हैं : हम कभी भी निश्चित रूप से यह नहीं कह सकते कि हम उनके विषय में सब कुछ जानते हैं। परन्तु सामान्य रूप में हम कह सकते हैं कि पशुओं की भाषा एक ऐसी भाषा है जिसमें अन्तर्गत ऐसे अव्यय अंत हैं जो विस्मय बोधक अव्ययों के सदृश्य होते हैं (ग्राह 'ओह' '....' 'आदि) पशु ऐसी ध्वनि करते हैं जिसका आशय 'खतरा' होता है, कभी ऐसी ध्वनि करते हैं जिसका आशय 'भोजन' होता है, आदि। सम्बोधन अथवा विस्मय बोधक एक ही विद्वा द्वारा संपूर्ण अर्थ को प्रकट कर देता है।

मानवीय भाषा अर्थ के खंडो [फ्रैग्मेंट्स] के लिए सकेतो को स्थापित करती है। कोई शब्द किसी विषय का सकेत होता है, वह सामान्यतया केवल सभी पूरा अर्थ देता है जब उसे अन्य शब्दों के साथ जोड़ लिया जाता है। वाक्य बनाने के लिए भाषा की इकाइयों को अनेक प्रकार से जोड़ा जाता है। और सूचनामूलक वाक्य, कर्म के लिए स्वयं में पूर्ण अर्थ नहीं देता। 'प्रशाद्वता [घास के मैदान] में भ्रम लगी है' इस प्रतिशक्ति से कर्म का सकेत लेने की प्रवृत्ति सबल प्रतीत होती है परन्तु यह कर्म के रूप को स्पष्ट नहीं करती। यह इस सभ्य प्रश्न को [उत्तर के लिए अनुत्तरित] छोड़ देती है कि क्या करें, और इस प्रकार से अनेक सुझावों एवं निर्णयों में सघर्ष की संभावना उत्पन्न हो जाती है। इस प्रकार विस्मय बीषक "भ्रम" ! किसी वाक्य की तुलना में अधिक पूर्ण अर्थ देती है, क्योंकि इसमें एक उपयुक्त कार्य एवं उसके लिए आह्वान सन्निहित होता है। जहाँ तक मैं सोच सकता हूँ, पशुओं की भाषा में सूचना-मूलक वाक्य का कोई अस्तित्व नहीं होता है। मानवों की भाषा विश्लेषणात्मक होती है, कर्म के स्वयं में यह बुद्धि के अनुलन को सभव बनाती है। पशुओं की भाषा अविश्लेष्य होती है - इसमें ज्ञान, तथा कर्म की और प्रवृत्ति परस्पर अलग नहीं किए जा सकते। सहजप्रवृत्ति के सामूहिक कार्यान्वयन को यह संचालित करती है : यह एक साथ सूचना एवं आदेश होती है। संक्षेप में, यह अनुभूति की भाषा है, और अनुभूति यहाँ पर अवशेषीकृत मानसिकता [मैन्टेनित] के रूप में प्रकट होती है।

मनोविज्ञान में कुछ समय से उस सिद्धान्त की आलोचना होने लगी है जिसके अनुसार मानसिक शक्तियों का बुद्धि, अनुभूति एवं सकल्पेच्छा जैसे तीन पृथक् तथा समकक्ष क्षमताओं में विभाजन किया जा सकता है। यह सचेत किया गया है कि अनुभूति, सांवेगिक अस्थिरता के रूप में क्रिया का धारक है और इसीलिए वह सकल्पेच्छा के साथ मिल जाती है। इसे विशेष स्पष्टता के साथ उन अनुभूतियों के विषय में देखा जा सकता है जो सहज प्रवृत्तियों से निष्कट से संबद्ध हैं। भय की अनुभूति उन प्रतिक्रियाओं की धारमिक अवस्था है जो पलायन अथवा छुपने की ओर प्रेरित करती है। शोध की अनुभूति विद्वेष का आरम्भिक रूप है। परन्तु यह भी उतना ही सत्य है कि ये अनुभूतियाँ ऐसे सज्ञान अथवा ज्ञान में अचेतन रूप में उद्भूत होनी हैं जो ('उद्दीपक' के रूप में) प्रतिक्रिया को उत्पन्न करता है। भय एवं शोध में प्रतिकूल स्थितियों की तीव्रता एवं बढ़ी हुई चेतना रहती है। इसलिए हम अनुभूतियों को मनस् के सज्ञानात्मक अथवा जागते वाले पक्ष का वहिष्कार करके सज्जिप पक्ष को नहीं सोच सकते। अनुभूति में दोनों ही विशेषताएँ होनी हैं : यह प्रशान्त करने वाला ज्ञान है, यह इस बात को स्वीकार करना है कि जगत् असन्तुलित है और कर्म की माँग करता है, यह एक विचार है जो सकल्पेच्छा की क्रिया की ओर बढ रहा है। तो अनुभूति को हम न तो बुद्धि एवं सकल्पेच्छा के समकक्ष मानेंगे और न सकल्पेच्छा में मिली हुई, अपितु मनस् की ऐसी सरलतर अवस्था मानेंगे जिससे बुद्धि तथा सकल्पेच्छा अपना विशेष रूप ग्रहण करती हैं :



(८६) स्पष्टतया हम यह नहीं कहते कि पशुओं में बुद्धि नहीं होती। इससे भी कम हम यह कहते हैं कि तुलनात्मक रूप में मनुष्य अनुभूति में निर्बल होने हैं। इसके विपरीत, इस तथ्य के रहते हुए भी कि बुद्धि तथा सकल्पेच्छा की पशुजीवन की अपेक्षा मानव जीवन में तुलनात्मक रूप में अधिक व्यापक भूमिका होती है प्रत्येक व्यक्ति के आचार में अनुभूति एक बड़ा घटक होती है,—पुछ मनुष्यों में, शायद एक मुख्य घटक होती है। और अब अनुभूति की जिस विशेषता पर हमें विचार करना है वह है

जहाँ अनुभूति है, वहीं सजान है

अर्थात् वह विषयगत जगत् के सम्बन्ध में हम कुछ ज्ञान देती है।

इसकी सत्यता की अभी हमने भय तथा प्राप के सदर्भ में देखा जो नैसर्गिक प्रवृत्तियों से घनिष्ठ रूप में सम्बन्धित, अनुभूतियाँ हैं। भय तथा शोध दोनों मिथ्या अथवा काल्पनिक आधारों पर आधारित हो सकते हैं। परन्तु बात यह है कि जो कोई भी इन सवेगों का अनुभव करता है वह कतिपय निर्णयों की सत्यता में विश्वास करता है, प्राप विश्वास का विनाश कर दें तो सवेग का भी नाश हो जाता है। शोषित होने के लिए किसी व्यक्ति को कुछ जानने की आवश्यकता है—किसी बात को क्षति, घमकी, अपमान के रूप में ग्रहण करना पड़ेगा। बहुत बुद्धिमान व्यक्ति अथवा बहुत मूर्ख दोनों ही क्रुद्ध नहीं होते। शोध में किसी न किसी प्रकार का शोध निहित रहता है। यही बात अधिक सामान्य अनुभूतियों जैसे उदासी, हास्य, सहानुभूति के लिए भी सत्य है।

हास्य बहुत अधिक सजानात्मक है यह तब तक असंभव है जब तक कि ज्ञान शीघ्र ही किसी बिन्दु पर केन्द्रीभूत न हो, जैसेकि परिहास के 'प्राणय को ग्रहण करने' में होना है। हास्य के अन्तर्गत जगत् के विषय में व्यक्ति की समग्र दृष्टि आ जाती है, परन्तु हास्य को उत्तेजित करने में इस दृष्टि को तत्काल एवं निरायास सक्रिय होना पड़ता है। इसीलिए व्यंग्य—दर्शन का निरायास प्रयोग—बहुधा ममालोचना का अत्यधिक प्रभावशाली प्रकार होता है, और शैप्ट्सबरी ने बहुत ठीक ही यह माँग की थी कि सभी अच्छी वस्तुओं के लिए "उपहास की परीक्षा" से गुजरने और फिर भी अक्षत रहने की योग्यता होनी चाहिए। यदि ज्ञान की पद्धति का अमरीका में कोई विशिष्ट दर्शन है, तो वह प्रयोजनवाद नहीं है। अर्थात् वह यह विश्वास है कि सूक्ष्म मुक्ति से श्रेष्ठ है, और सूक्ष्म प्रत्युत्पन्नमति में घनीभूत हो सकती है। प्रत्युत्पन्नमति किसी बिन्दु पर पहुँचने का सबसे छोटा मार्ग है, और हास्य मुक्ति का उल्लास [आनन्द] है।

किसी दूसरे के साथ अनुभूति होने के रूप में सहानुभूति अन्य मनस् की अवस्था का सच्चा ज्ञान है। ऐसा व्यक्ति जिसमें सहानुभूति नहीं है वह जगत् के कुछ महत्त्वपूर्ण तथ्यों के प्रति अन्धा होता है। यदि बुद्धि "शुष्क" है तो यह केवल इसलिए नहीं है कि उसमें किसी सावेगिक रग का अभाव है, अर्थात् इसलिए है कि इसमें सत्य का अभाव है। शुष्क अथवा अनुभूति रहित व्यक्ति या तो मूर्ख है अथवा मन्द बुद्धि।

सक्षेप में, ऐसा प्रतीत होता है कि अनुभूति में सत्य का कुछ तात्त्विक अंश रहता है, जो अर्थ से हमारे समायोजन के लिए आवश्यक होता है।

(८७) अब हम तत्त्वमीमासीय ज्ञान के सभ्य स्रोतों पर विचार करना है। ज्ञान के उस प्राथमिक प्रकार की ओर जो अनुभूति में निहित रहता है लोटने की क्या आवश्यकता है जो मनुष्य और पशुओं में समान रूप से पाया जाता है? निस्सन्देह बुद्धि, विश्लेषण एवं भावविचार की क्षमता के रूप में, प्रगति की सूचक है। समग्र स्थिति के प्रति समग्र प्रतिक्रिया के रूप में, अनुभूति के अपने लाभ हो सकते हैं जिन्हें इस प्रगति में भुला नहीं देना चाहिए।

हम जानते हैं कि पशुओं की नैसर्गिक प्रवृत्तियाँ—उनके विषय में किसी अन्धविश्वासी भाष्य में नहीं पड़ना है—बहुधा पर्यावरण के बोध में एक साधारण लोचनता प्रदर्शित करती हैं। बहुधा उनके प्रत्यक्ष हमारे अपने प्रत्यक्षों से भी तीव्र होते हैं और हमारे लिए यह पहली उत्पन्न कर देते हैं कि 'उन्होंने कैसे जाना'। बर्गसा की रुचि कीट-पतंगों के जगत् [के प्राणियों] की व्यवहार कुशलता के कारण जागी। क्रियेटिव इवोल्यूशन के द्वितीय अध्याय में सहज प्रवृत्ति एवं बुद्धि पर विचार विमर्श देंगे जिसमें उसने फ्रांज़, पैक्लम तथा अन्य जिन्होंने बर्ग पर लिखा है से उद्धृत किया है। अनुमानत पशुओं के कोई सिद्धान्त नहीं होते, परन्तु अनुभूति परब ज्ञान में जो सहजप्रवृत्ति का अनुगमन करता है, स्थिति की वास्तविकता के बोध का प्राधान्य होना चाहिए अन्यथा नैसर्गिक जीवन सफल नहीं हो सकेगा।*

साधारण एकत्रित करने, नीड का निर्माण करने, तथा स्थान परिवर्तन करने में प्रत्येक सहज प्रवृत्ति समस्त वातावरण से नहीं अपितु केवल उसके कुछ अंश से सम्बन्धित होती है। परन्तु समस्त विशिष्ट सहज प्रवृत्तियाँ किसी एक ही समग्र सहज प्रवृत्ति की शाखाएँ हैं—जो किसी पशु का अपने जीवन लक्ष्य की ओर अभिमुख होना है। इस समग्र अथवा मूल सहज प्रवृत्ति को शॉपनहावर के शब्दों में जिजीविषा [बिल टू लिव] कहा जा सकता है जिजीविषा को अपने जीवन को भनिर्भाति जीने का सफल कहना—अपने जीवन काल में अपनी जाति की भवधारणा चरितार्थ करना—अधिक उपयुक्त होगा।* इस सहज प्रवृत्ति के अनुरूप, जीवन के समग्र पर्यावरण की अनुभूति होती है इसे यथार्थ का बोध कहना उपयुक्त होगा।

क्या यह सभव है कि यह अनुभूति जो अनुमानत पशु जगत् में बहुत अस्पष्ट है तथापि जीवन के लिए प्राणी के प्रयास को बनाए रखने के सम्बन्ध में पर्याप्त रूप में सुनिश्चित है मनुष्य में ज्ञान का एक मूल्यवान साधन बन सकती है? क्या यह हो सकता है कि यह "समग्र स्थिति के प्रति समग्र प्रतिक्रिया" आवश्यक रूप से बुद्धि के समग्र प्रयासों में निहित हो तथा उसे पूर्णता प्रदान करती हो। सहजज्ञानवादी इसी में विश्वास करते हैं।

* हार्किंग की पुस्तक 'इयूमेन नेचर [मानव प्रकृति] को ऑन दि प्रिन्सिपल ऑफ इन्सटिक्टिव [सहज-प्रवृत्ति की शक्ति पर] के लिए अध्याय ८-११ देखें।

सहजज्ञान पर आस्था

(८८) बुद्धि पर आस्था की तुलना में सहजज्ञान पर आस्था तत्त्वमीमासा में अधिक प्राचीन है। आरम्भगत वे ऋषि मानवजाति के सम्मुख जो घोषणा कर रहे थे उसका सबब किसी प्रमाण से नहीं था अपितु इस बात से था कि उन्होंने क्या देखा। "दृष्टता" के रूप में उनके सिद्धान्त आलोचना पर आधारित नहीं थे। वनपूषस साक्षात् करते हैं और अनालोच्य सिद्धान्त के रूप में कहते हैं कि "अच्छा मनुष्य घरती तथा अम्बर के साथ एक भयी बनाता है", बुद्ध साक्षात् करते हैं और अनालोच्य सिद्धान्त के रूप में कहते हैं कि 'व्यक्तित्वता की लालसा ही दुःख का स्रोत है।' धार्मिक 'रहस्योद्घाटन' उसका अनालोच्य कथन है, जिसको दृष्टा ने देखा है यह उसका 'दिव्य दर्शन' है।

और अधार्मिक तत्त्वमीमासीय विचार का आरम्भ भी कुछ इसी प्रकार का है 'विचार' करने अथवा ध्यान करने का प्रयास बहुधा कुछ देखने का प्रयास होता है, अर्थात्, साधन को उपयुक्त दशा में लाना चित्त विशेष से छुटकारा पाना, मनस् को एकाग्र करना, जिससे दर्शन हो सके। धेलीज का प्रसिद्ध सिद्धान्त जिससे यूनानी दर्शन आरम्भ होता है, कि "सभी वस्तुएँ किसी एक वस्तु की अभिव्यक्तियाँ हैं, और वे एक वस्तु जल के सदृश्य हैं," अनुमानत किसी सहजबोध की ही घोषणा रहा होगा न कि धेलीज के ही द्वारा रेखागणित में प्रयुक्त प्रमाणों का परिणाम। यह एक विचारशील व्यक्ति का दिव्य दर्शन था, परन्तु फिर भी यह सहजबोध ही था।

सहजज्ञान का तत्त्वमीमासा का सबसे पुराना स्रोत होने के कारण यह स्वाभाविक था कि दर्शन के अधिकाधिक बुद्धि एवं तर्क का विषय बनन पर, यदि बुद्धि [रीजन] के प्रति असन्तोष हो तो सहजज्ञान का आश्रय लिया जाए। हम कह चुके हैं संभवतया सशयवाद का काल प्रयोजनवाद की किसी अभिव्यक्ति को जन्म देता है इससे भी अधिक संभावना इस बात की है कि यह सहजज्ञानवाद की ओर ले जाए। और दर्शन के इतिहास में यह बहुधा होता है कि कोई विचारक, जहाँ तक उसका तर्क उसे ले जाता है वहाँ तक जाकर अन्तिम मत्त को प्राप्त करने के लिए सहजज्ञान का आश्रय लेता है। इस प्रकार प्लेटो (सिम्पोसियम, २११, दि रिपब्लिक, ५१५, ५३२, ५३५) 'द्वन्द्वन्याय' को ऐसी उत्तरोत्तर बौद्धिक खोज मानता है जो मनस् को यथार्थ के अव्यवहित प्रत्यक्ष की ओर ले जाने के लिए नियत है।

(८९) मध्य युग में, तत्त्वमीमासीय सत्य के मुख्य स्रोत को सामान्यतया अज्ञान के रूप में परिभाषित किया गया था, और दर्शन को बुद्धि के कार्य के रूप में, प्रायः अज्ञान का केवल

सहायक आश्रय अथवा 'ईश्वर-विज्ञान की दासी' के रूप में माना जाता था। यह श्रद्धा-मूलक विश्वास सत्य का अपरोक्ष प्रत्यक्ष था, चाहे यह उसके द्वारा हो जो मूलतः किसी प्राप्त श्रुति को प्राप्त करता है अथवा उसके द्वारा जो इसे आत्मसात् कर लेता है, यह [भी] सहजज्ञान का एक प्रकार है।

यह सत्य है—जैसा प्रयोजनवाद ने सचेत किया है—कि श्रद्धा को सद्गुण माना जाता था, और इसलिए इसमें सकल्येच्छा का कार्य समिहित था : सत्य को स्वीकार करने और उसके अनुसार कार्य करने का व्यक्ति को सच्चा सकल्प करना चाहिए, अन्यथा यह उसे प्राप्त नहीं होगा। परन्तु साथ ही यह भी सत्य है कि यह श्रद्धावान जिसकी खोज करेगा वह कोई निश्चय नहीं है : वह प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि होगी "श्रद्धा उन वस्तुओं का तत्व है जिनकी आशा की जाती है, उन वस्तुओं का स्पष्ट होना है जिन्हें (भौतिक चक्षुषों के द्वारा) देखा नहीं गया है।" इस प्रकार श्रद्धा सहजज्ञान है, और जबकि इसके उद्घाटन कभी भी तर्क के विपरीत नहीं हो सकते, वो तर्क से परे भले ही हो सकते हैं।

(६०) यदि बुद्धि के प्रति अविश्वास सहजज्ञान के आश्रय में ले जाता है, तो बुद्धि में अत्यधिक विश्वास उसी स्थिति को विरोध के रूप में उत्पन्न करेगा।

ज्ञानोदय काल के फ्रान्स में "बुद्धि [रीजन]" में जितनी अधिक सामान्य रूप से तथा उत्साहपूर्वक आस्था व्यक्त की गई थी उतनी शायद ही कभी की गई हो। और इसी बुद्धि के युग ने रूसो को जन्म दिया था, जो अनुभूति का प्रचारक था। मानव प्रकृति की, भौतिक रूप में नियंत्रित प्रत्ययों के अनुक्रम के धर्म में की गई प्रबलित 'यन्त्रवादी' व्याख्या से विकसित होकर, उसने विचार की उस पद्धति को अस्वीकार कर दिया जिसने बड़े गंभीर रूप में इस हास्य-चित्र को सही चित्र के रूप में प्रस्तुत किया। उसका विचार था कि हमारे भीतर ब्यक्तियता की जो अनुभूति है वह अधिक श्रेष्ठ सत्य की ओर ले जाएगी : सहजज्ञान यह दिखाता है कि हमारा मन अनिवार्यता के करघे पर बुना हुआ प्रत्ययों का कोई पट नहीं है अपितु भावना एवं सकल्येच्छा के स्वतः सूर्त एवं एकात्मक कर्ता है।

इसी काल में जर्मनी में भी सहजज्ञान का प्रवर्तक याकोबी (एफ० एच० याकोबी १७४३-१८१६) विद्यमान था जिसे कभी-कभी 'श्रद्धा का दार्शनिक' कहा जाता है। वह बुद्धिवादियों में शुद्धतम स्पिनोजा के दर्शन के विरोध में उत्प्रेरित हुआ, उसे ऐसा प्रतीत हुआ कि एकैली बुद्धि हमें अनिवार्य रूप से निरीश्वरवाद तथा नियतिवाद की ओर ले जायगी, क्योंकि उसकी प्रकृति ही ऐसी है कि वह केवल सान्त एवं आशिक विषयों पर उनमें व्यवस्थित सम्बन्ध स्थापित करते हुए विचार कर सकती है, अपितु वह सत्य की, विशेषतया वस्तुओं की समग्रता के विषय में सत्य की मौलिक विषय-वस्तु की प्राप्त करने में समर्थ नहीं हो सकती। वह ईश्वर जिसे सिद्ध किया जा सके वस्तुतः कोई ईश्वर नहीं होगा : बौद्धिक ज्ञान एक प्रकार का आधिपत्य अथवा अधिकार प्राप्त करना है, और सर्वोच्च सत्ता पर इस प्रकार प्रभुत्व नहीं जमाया जा सकता। तत्त्वमीमासीय सत्य को प्रत्ययों के परोक्ष ज्ञान से नहीं अपितु अपरोक्ष प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त किया जाना चाहिए। याकोबी ने इस अपरोक्ष ज्ञान को ग्लाउबे 'श्रद्धामूलक विश्वास' कहा : यह वही है जिसे हम सहजज्ञान कहते हैं। स्पिनोजा

की उसने जो आलोचना की, तथा तत्त्वमीमासा में ज्ञान की सहज बोधात्मक प्रणाली के अनुमोदन के फलस्वरूप वह काव्य के प्रथम क्रिटीक [मीमासा] के अज्ञेयवाद का सामना करने के लिए तैयार था।

(६१) परन्तु जिसे याज्ञिकी ने श्रद्धा के रूप में समझा था और हमने सहजज्ञान के रूप में समझा उसे स्वयं काट स्वीकार करने के अत्यन्त निकट आ गया था। दूसरी क्रिटीक में उसने प्रयोजनवाद के तत्त्व—नैतिक सत्त्वपेच्छा की अनिवार्यता में विश्वास—को पकड़ लिया था। अपनी तीसरी और अनेको प्रकार से अपनी महानतम क्रिटीक (द्वि क्रिटीक भाँव जजमैण्ट [निर्णय-मीमासा] १७६०) में वह इस मत पर पहुँचता है कि विश्वास की अनुभूति की आवश्यकताओं पर आधारित किया जा सकता है।

परन्तु सामान्य की भाँति यहाँ काट एक नया विचार प्रस्तुत करता है। क्योंकि वे अनुभूतियाँ जिनके विषय में वह विचार कर रहा था, हमारी सौन्दर्यपरक अनुभूतियाँ, सुन्दर एवं उचित के हमारे बोध हैं। और उसका विचार यह है कि ये अनुभूतियाँ निर्णय (उटाईल्सक्राफ्ट) का ही रूप हैं, उनमें कुछ ज्ञान अथवा विवेक सन्निहित होता है, जिसको खोज निकालना उसके अध्ययन का प्रयोजन था। वह इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि प्रकृति में उपयुक्त तथा मूल्यवान की हमारी अनुभूति, आगिक [आर्गनिक] जीवन की उपस्थिति के कारण है, जिसे हम केवल किसी साध्यमूक सिद्धान्त के फल के रूप में सोच सकते हैं। (वाटसन, सिलेक्शन फ्रॉम काट [काट से चयन] देखें, पृष्ठ ३०७-३४६)। इसीलिए काट निश्चयपूर्वक कहता है कि जीवित प्रकृति के प्रति हमारी श्रद्धा तथा सम्मान की भावना जीवन की किसी तत्त्वमीमासीय पृष्ठभूमि की अस्पष्ट स्वीकृति है, जिसे हम ईश्वर की सजा दे सकते हैं।

परन्तु काट इस सहजबोध को स्वच्छन्द छोड़ने में सकुचाता है। वह इस संभावना की कल्पना करता है कि कोई उच्चतर प्रकार का मनस 'बौद्धिक प्रत्यक्ष' से युक्त हो जो इस साध्यमूलक निर्णय की पुष्टि के स्थान पर, उसका निराकरण ही कर दे। वह तत्त्वमीमासा में अनुभूति को केवल इसलिए स्वीकार करता है कि उसे पुन बन्द किया जा सके। परन्तु उसने अनजाने में ही एक ऐसा सुझाव प्रस्तुत किया जिसे उसके कुछ अनुयायियों ने, विशेषकर शैलिंग तथा शॉपेनहॉवर ने बड़ी उत्सुकतापूर्वक ग्रहण किया।

शॉपेनहॉवर के दर्शन का समग्र विचार तन्त्र इस विश्वास पर आधारित है कि जबकि वैज्ञानिक बुद्धि हमें वस्तुओं के केवल उस बाह्यरूप को ही प्रस्तुत करती है जिनमें प्रतीतियाँ, भिन्न-भिन्न पक्ष, परस्पर बुद्धिप्राप्त सम्बन्धों में गुये हुए हैं, यथार्थ का अपरोक्ष अथवा सहजज्ञान तो हमें स्वयं प्राप्त होता है और हम इस यथार्थ को सत्त्वपेच्छा के रूप में जानते हैं। इसके अनिश्चित, उसने यह बताया कि कला, परार्थवाद, तथा तपोमय आत्मत्याग के शिक्षण से, शायद अन्तत जाति के मनस को अस्तित्व की निस्सारता के अन्तिम सहजबोध पर लाया जा सके और वैश्वसकल्प में पुन आत्मसात् किया जा सके। (रैन्ड, माडर्न क्लासिकल फिलोसोफी, पृ० ६३६-६४४ और ६७०-७१)

परन्तु यह शैलिंग (१७७५-१८५४) था जिसने काट के इस सुझाव को पूरी तरह समझा और प्रयुक्त किया कि हमारे सौन्दर्यात्मक बोध में वस्तुओं के अन्तिम सत्य का प्रत्यक्ष

हो सकता है, कि कलाकार की प्रतिभा तत्त्वमीमासीय ज्ञान के लिए प्रवेशद्वार है, और कि "बसा दर्शन की भ्रान्वीक्षिकी (भ्रॉंगनन) है" । (रेग्ड, पृ० ५४४-४६)

दुर्भाग्य से इस विषय पर शॉलिंग के मतों की उपेक्षा की गई, और शॉपिनहॉवर के निराशावाद ने उसके सहजज्ञान के सिद्धान्त की तुलना में अधिक ध्यान आकृष्ट किया । प्राये बढ रहे प्रकृतिवाद के प्रभाव में उन्नीसवीं शताब्दी की दम और प्रवृत्ति हो रही थी कि वह सहजज्ञान को अनियन्त्रित कल्पना का ही पर्याय मानले । कला से उसका यह सबध सामान्यतया दर्शन में उत्तरदायित्वहीन साहित्यिक पल्लवप्राहिता (कला-प्रेम) से सबध माना जाता है । शॉलिंग स्वच्छन्दतावादियों में से एक था । हमारे समय में केवल बर्गसा की कृतियों के द्वारा ही सहजबोध की पद्धति को एकबार पुनः प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है । क्योंकि बर्गसा में हमें गणित के विद्यार्थी की वैज्ञानिक सावधानी के साथ काव्यमयी सुभ की सवेदन-शीलता भी मिलती है ।



अध्याय १३

बर्गसां

(१३) पेरिस के ईकोल नारमल में अध्ययन करते समय हेनरी बर्गसा (१८५६-)^१ ने भौतिकी की आधारभूत अवधारणाओं जैसे काल, देश, जड़, गति, बल व ऊर्जा का सुनिश्चित ज्ञान प्राप्त करने की महत्त्वाकांक्षा जागृत हुई। उस लक्ष्य की खोज में वह एक ऐसे विचार पर पहुँचा जिसने उसके जीवन की धारा को मोड़ दिया। यह विचार था भौतिक सन्दर्भों में जिस काल की धारणा को प्रयुक्त किया जाता है वह यथार्थ काल नहीं है, इसके प्रतिरिक्त यथार्थ काल को मापन तथा मानक निश्चित करने वाली युद्धि के द्वारा नहीं जाना जा सकता, अपितु उसे हमारे भ्रान्तरिक जीवन के अनुभूत के अपरोक्ष प्रत्यक्ष के द्वारा ही जाना जा सकता है। इस अपरोक्ष प्रत्यक्ष को धागे चलकर उसने सहजबोध कहा।

उसके लिए यह एक बौद्धिक परिवर्तन था क्योंकि इसके द्वारा उसे प्रकृतिवाद से छुटकारा मिला। याकोबी की तरह उसे भी ऐसा लगा कि प्रकृतिवाद तथा नियतिवाद बौद्धिक प्रणाली के परिणाम हैं, परन्तु इस प्रणाली में कुछ कमी है। इस प्रणाली के द्वारा यथार्थ काल को पकड़ा नहीं जा सकता और यथार्थ आत्म भी पहुँच के बाहर रह जाता है, क्योंकि यथार्थ आत्म काल के प्रवाह में बसता है। इसकी अवस्थाएँ कार्य कारणसमक में किसी अनुक्रम से आबद्ध नहीं हैं, वरन् वे एक-दूसरे-में व्याप्त हैं, अर्थात् अपने साथ अपने भूतकाल का इस तरह बहने करती हैं कि प्रत्येक अवस्था समग्र आत्म को सन्निविष्ट करती है। इस प्रकार आत्म का जीवन यान्त्रिक रूप से निर्धारित नहीं होता। इस महत्त्वपूर्ण परिणाम की घोषणा बर्गसा ने अपनी प्रथम पुस्तक टाइम एण्ड फ्री विल (ले डॉने इमेदियेत द ल कौसियांस) [समय और स्वतन्त्र स्वल्प] में की। अनेक अन्य विचारकों को यह छुटकारा दिलाने में भी बर्गसा समर्थ हुआ। एक प्रभावशाली टीकाकार ने उसके विषय में कहा है कि वह पहला व्यक्ति था जिसने प्रकृतिवाद के रक्षा-तन्त्र में सफल दरार को उत्पन्न कर दिया था। उसका प्रश्न सहजबोध की सामान्योक्त विधि थी।

(१४) बर्गसा का महत्त्व इस बात में निहित है कि उसने सहजबोध की दुर्ग्रह्य विधि को एक सुनिश्चित परिभाषा देने और यह बताने का प्रयास किया है कि यह विषयों के विस्तृत क्षेत्र पर प्रयुक्त होता है। उसने सहजबोध के विषय में अपने मत को सर्वोत्तम ढंग से उस लेख (१९०३) में बतलाया है जिसका अनुवाद 'इन्ट्रोडक्शन टू मैटाफिजिक्स' [तत्त्वमीमासा का परिचय] के रूप में किया गया है।

वह इस बात को स्पष्ट कर देता है कि सहजबोध किसी प्रतिज्ञात्म विशेष के सम्बन्ध में "निश्चित होना" नहीं है। यह उस विषय का प्रत्यक्ष है जो वास्तव में उपस्थित है। यह

'ऐंद्रिय प्रत्यक्ष' का इन्द्रियो से परे के क्षेत्र तक विस्तार है जो अदृश्य है तथा स्पर्श से अगम्य है किन्तु फिर भी वास्तविक है उसका इसे केवल प्रत्यक्ष भी कहा जा सकता है। जैसे काल का इन्द्रियो से प्रत्यक्ष नहीं होता, फिर भी वर्गसा के अनुसार काल का सहजबोध [पयवा अन्तर्दृष्टि] से प्रत्यक्ष किया जा सकता है।

तो, सहजबोध किन विषयों को प्रत्यक्ष कर सकता है? गति तथा परिवर्तन के सभी प्रकारों का, क्योंकि बाल उनकी सरचना में प्रवेश करता है। आत्म का। आरम से परे की जीवित सत्ताएँ, पशु, अन्य व्यक्ति,—जो कुछ भी 'अनुसवेदी बुद्धि (सिम्पैथेटिक इन्टेलिजेन्स)' का विषय हो। इसके प्रतिरिक्त जीवन के उन अणुओं का जिनमें जीवन होता है, और जो जीवन से निःसृत होती हैं, पुस्तकें, नाटकों के पात्र, दक्षता के कार्य। सम्भवतः दुर्लभ एवं चरम उपलब्धि के रूप में, जगत् की एकता में उसके जीवन की बेन्द्रित गति का—क्योंकि वर्गसा का विश्वास है कि एक ऐसी वस्तु है, जो सक्रिय प्रेरक शक्ति है अथवा जीवनी शक्ति है।

क्या हम इन विषयों की कोई सामान्य परिभाषा दे सकते हैं? ये ऐसे विषय होने चाहिए जिनका एक 'अन्तर' है और एक 'बाह्य' है, क्योंकि सहजबोध उनका आन्तरिक रूप में प्रत्यक्ष करता है, जबकि बुद्धि उन पर बाह्य रूप से निर्णय लेती है। ये ऐसे विषय होंगे जिनका एक जटिल पक्ष होगा और एक सरल पक्ष क्योंकि बुद्धि उनका विश्लेषण करती है, जबकि सहजबोध उनको सरलता से तथा एक इकाई के रूप में ग्रहण कर लेता है। इस प्रकार वे सब ऐसे विषय हैं जिनकी कोई साव्यबी विशेषता है, जो विविधता को एकता में बाध देती है, और प्रतिवर्तित रूप में ऐसी सभी वस्तुओं को सहजबोध से जाना जा सकता है।

(६५) परन्तु बुद्धि के वे कौनसे दोष हैं जो इन विषयों के सही ज्ञान प्राप्त करने में इसे रोकते हैं? उन पर समय समय पर ध्यान दिया गया है हमें इन्हें एकत्रित करना चाहिए।

(१) बौद्धिक ज्ञान बाह्य होता है।

बुद्धि किसी विषय पर बाह्य रूप से अर्थात् अन्य विषयों के माध्यम से, पहुँचती है, और फिर इस विषय को इन अन्य विषयों के समान अथवा उनसे भिन्न मानती है। मैं पहली बार खजूर देखता हूँ मैं इस में निश्चित नहीं हूँ कि यह वृक्ष है या सब्जी है, दोनों ही स्थितियों में मैं इस पर अन्य विषयों के माध्यम से सोचने का प्रयास कर रहा हूँ जिनसे मैं परिचित हूँ। अतः अन्य वृक्षों से इसकी सादृश्यता से इसको जान लेने पर, [और] इसे वृक्ष प्रत्यक्ष के अतर्गत ले आने पर, मैं इसे वर्गीकृत कर लूँगा। यह प्रत्यक्ष बौद्धिक ज्ञान की विशिष्ट उपलब्धि है। परन्तु स्पष्टतः वृक्ष के जीवन के विषय में बिना किसी गहरे प्रश्न में जाने बिना सादृश्य को देखा जा सकता है, और [इस तरह] प्रत्यक्षों की रचना की जा सकती है।

(२) बौद्धिक ज्ञान सापेक्ष होता है।

किसी वस्तु को, किसी अन्य वस्तु से उसकी सादृश्यता के आधार पर जानना उसे उस अन्य वस्तु से सम्बन्धित रूप में जानना है। इसे उस रुचि के सन्दर्भ में भी जानना है जिसने

मुझे उस सादृश्यता को देखने की ओर उन्मुग्न किया था। मेरी पत्तियों में रुचि है, और इसलिए मैं यह निरीक्षण करता हूँ कि खजूर के वृक्ष में अन्य वृक्षों के समान पत्तियाँ हैं। परन्तु यदि मैं लकड़ी काटने वाला अथवा काठ-कबाड़ का व्यापारी हूँ तो यह अधिक सम्भव है कि मैं खजूर को सन्निगो की कोटि में रखूँ क्योंकि इससे मुझे लकड़ी बिल्कुल भी नहीं मिल सकती। इस प्रकार प्रत्येक प्रत्यय अथवा वर्ग किसी 'दृष्टिकोण', किसी विशिष्ट रुचि का परिचायक होता है। पुस्तक के विषय में, किसी प्रकाशक की इस धारणा की भाँति, कि वह बहुत या कम बिकती है, अपितु पुस्तक को किसी निश्चयन रुचि के सन्दर्भ में ही जाना जाता है, जैसी वह है, उस रूप में नहीं। अतः यह ज्ञान सापेक्ष है निरपेक्ष नहीं।

(जब, रुचि व्यावहारिक होती है, जैसा कि इस स्थिति में है, तो जो ज्ञान प्राप्त होता है उसे प्रयोजनवादी कहा जा सकता है। प्रकाशक के लिए पुस्तक वह है जो उसे उसके द्वारा प्राप्त होता है, और उसकी अवधारणा तभी सत्य है जब वह कार्यसाधक हो। वर्गों के लिए, समग्र भौतिक विज्ञान का एक व्यावहारिक प्रयोजन है जगत् पर इस प्रश्न के रूप में ध्यान दिया जाता है कि मैं इसमें कैसे व्यवहार कर सकता हूँ, वस्तुओं की संरचना और उन पर नियन्त्रण कैसे कर सकता हूँ। अतः भौतिक विज्ञान के प्रत्येक प्रयोजनवादी है। इससे इस बात की व्याख्या हो जाती है कि वर्गों को कभी कभी प्रयोजनवादियों में क्यों गिन लिया जाता है, परन्तु यह स्पष्ट है कि यह उसके दर्शन का विशिष्ट (लाक्षणिक) पक्ष नहीं है।

(३) बौद्धिक ज्ञान अमूर्त एवं आंशिक होता है। कोई भी दृष्टिकोण अनिश्चित सख्या वाले सम्भव दृष्टिकोणों में से एक होता है, और वह सत्य जिसे इनमें से किसी से भी प्राप्त किया जाता है समग्र सत्य का एक अंश होता है।

चंदी की कल्पना फल के रूप में मैं वनस्पति विज्ञान की अथवा रसोद्भेद की दृष्टि से कर सकता हूँ। चित्रकार की दृष्टि से यह किसी स्थिर विषय का चित्र अथवा सजाने की वस्तु हो सकती है। किसी छोटे बालक के लिए, यह फँकने वाली चीजों अथवा रंगों में से कुछ हो सकती है। इन सबके साथ यह कुछ और भी है। इन अवधारणाओं में से कोई भी एक चंदी का अपूर्ण ज्ञान प्रदान करती है, और इसके दूषित परिणाम हो सकते हैं।

एक दूसरे अर्थ में, वस्तु की रूपरेखा बनाना ही अमूर्तीकरण है क्योंकि सजीव चंदी को चंदी वृक्ष के जीवन के एक अंश के रूप में ही समझा जा सकता है। और ज्यों ही हम इसकी धारणा बनाते हैं त्योंही यह उस पर्यावरण से कट जाती है जिसमें ही इसका स्वरूप बना रहता है।

(४) बौद्धिक ज्ञान अपने विषयों को स्थायी और इसीलिए मृत के रूप में प्रदर्शित करता है।

अवधारणा के लिए यह अनिवार्य है कि वह सदैव एक सी रहे। कोई अर्थ अपने अर्थ को बिना कोई अन्य अर्थ बने बदल नहीं सकता, अर्थात्, इसमें परिवर्तन नहीं हो सकता। वृक्षों में परिवर्तन हो सकता है, परन्तु वृक्ष का प्रत्यय स्थायी है। अतः प्रत्येक परिवर्तनशील वस्तु के साथ न्याय नहीं कर सकता। गति को समझने के लिए, यह स्थिति [रैस्ट] की

अवस्थाओं को जोड़ने का प्रयास करता है। जीवन को समझने के लिए, यह निश्चित द्वाइयों एवं नियमों को पकड़ने का प्रयास करता है। इसका असफल होना निश्चित है। 'तू ले फ्राइड फ्राको' [फ्रि इवो, पृ ११] २।

(५) संक्षेप में, बुद्धि विश्लेषण करती है, और यह [घटकों को] पुनः एक रूप नहीं दे सकती। यह अंगों का अंग विच्छेद ही कर सकती है, परन्तु यह अंगों से जीवित समग्र को पुनः प्राप्त नहीं कर सकती।

(६६) इन सभी अवस्थाओं में, सहजबोध बुद्धि का ठीक ठीक प्रतिरूप है। अतः जहाँ बुद्धि असफल हो जाती है वहाँ यह सफल हो जाता है। विशेष रूप से, यह उन कठिनार्थों का विशिष्ट उत्तर है जो 'ज्ञान की सापेक्षता' से उत्पन्न होती है, क्योंकि यह दृष्टिकोणों, तुलनाओं, विशिष्ट रवियों, का त्याग कर देता है, और विषय से उसकी स्वयं की सत्ता में अभ्यवहित सम्बन्ध स्थापित करता है। अतः इसके ज्ञान को अभ्यवहित तथा निरपेक्ष कहा जा सकता है।

सहजबोध से अनुभववादी तथा बुद्धिवादी के बीच के अन्तर्द्वेष के सुलभने की भी अपेक्षा होती है। क्योंकि यह दोनों ही बौद्धिक विधि का प्रयोग करते हैं। अनुभववादी किसी जीवित वस्तु का अध्ययन करे पर, मानलो आत्म पर, यह रिपोर्ट करता है कि यह अनेक 'अवस्थाओं' से बनी हुई है वह सोचता है कि वह शुद्ध निरीक्षण का वर्णन कर रहा है परन्तु वस्तुतः वह अपनी विश्लेषणात्मक बुद्धि का शिकार हो जाता है। बुद्धिवादी आत्म की एकता पर ध्यान देता है किन्तु बुद्धि के प्रत्यय के रूप में एकता केवल एक अमूर्त सारिक गुण है जो आत्म तथा खम्भे अथवा पत्थर में समान है। दोनों ही सापेक्ष सत्य हैं, और दोनों ही आत्म के सच्चे ज्ञान में तभी सहयोग दे सकते हैं जबकि वे सहजबोध की शरण ले लें क्योंकि केवल वही इन समानताओं की गहराई में उतरकर जीवित व्यक्ति में जो विलक्षण है उस तक पहुँचने में सक्षम है।

अभी तक वर्गसा के सहजबोधवादी सिद्धान्त का वर्णन किया गया अब हम इसकी परीक्षा करनी है।

अध्याय १४

सहजबोधवाद की परीक्षा

(६७) सहजबोधवाद हमारे सम्मुख जिस प्रश्न को प्रस्तुत करता है वह स्पष्ट है क्या मनुष्यो को किसी विषय का इन्द्रिय प्रत्यक्ष के अतिरिक्त कोई अन्य अपरोक्ष प्रत्यक्ष हो सकता है, यदि हाँ तो किस सीमा तक ? अब हम सहजबोधवाद के दावे पर दो सन्दर्भों में विचार करेंगे आत्म के ज्ञान के सन्दर्भ में तथा नैरन्तर्य के ज्ञान के सन्दर्भ में ।

कदाचित् आत्मज्ञान सहजबोध के लिए सबसे अधिक उपयुक्त उदाहरण है । क्योंकि हम, निश्चित रूप से, अपने आत्म को शारीरिक इन्द्रियो द्वारा नहीं देख सकते । दवात के लिए ज्ञानों में सर्वाधिक निश्चित ज्ञान यह है कि मेरा अस्तित्व है” क्योंकि यदि मैं अपने अस्तित्व पर सदेह करने का प्रयास करता हूँ, तो मुझे यह ज्ञान होना चाहिए कि मैं सदेह करता हूँ, और सदेह करने के लिए, मेरा अस्तित्व अवश्य होना चाहिए । मुझे अन्य विषयों का ज्ञान होता है तो मुझे अपना ज्ञान भी होता है । यदि मैं देखता हूँ कि ‘घड़ी टिक टिक कर रही है” तो मेरे अनुभव का अधिक पूर्ण कथन यह होगा कि ‘मैं घड़ी को टिक टिक करते सुनता हूँ’ मुझे घड़ी का ही बोध नहीं है अपितु मुझे यह बोध भी है कि मैं सुन रहा हूँ, और मुझे अपने विषय में यह चेतना है कि मैं वह हूँ जो सुनता है ।

परन्तु ठीक वही अपरोक्ष आत्मज्ञान ध्यापक एवं तीक्ष्ण जिज्ञासा का विषय रहा है । ह्यूम जिसने ‘आत्म’ की खोज की, इसे प्राप्त नहीं कर सका, अपितु उसके स्थान पर उसे सस्कारो [इम्प्रेशंस] की धारा ही प्राप्त हुई इस सीमा तक काट ह्यूम के वर्णन को स्वीकार करता है जब वह यह मानता है कि विषयो के रूप में आत्म कभी भी उसका विषय नहीं हो सकता । यदि मैं कहूँ, ‘मैं स्वयं को प्रत्यक्ष करता हूँ, तो मैं निरीक्षणकर्ता और प्रत्यक्ष विषय दोनों एक साथ होने का दावा करता हूँ परन्तु आत्म को हमेशा प्रत्यक्षकर्ता होना चाहिए, और जिसका प्रत्यक्ष किया जाता है वह कुछ और होना चाहिए । काट का विचार है, कि आत्म, एक ही व्यक्ति के विभिन्न अनुभवों का तात्त्विक रूप से अनिवायं निर्देश है क्योंकि उन अनुभवों में वह हमेशा यह वाक्यांश जोड़ सकता है ‘मैं विचार करता हूँ’, ‘मैं सुनता हूँ’, ‘मैं देखता हूँ’, और इन विभिन्न वाक्यों में उद्देश्य पद एक ही अहम् की ओर संकेत करते हैं । परन्तु जब अहम् इस प्रकार, अहम् के अस्तित्व का अनुमान करता है (और यहाँ ह्यूम ने गलती की थी), अहम् कभी अहम् की दृष्टि में नहीं आता । ह्यूम की कठिनाई ऐसी ही थी, जैसी किसी आलोचक ने टिप्पणी की है, जैसी उस व्यक्ति की जो जब अपने घर से बाहर आता है, और खिडकी की ओर देखकर यह रिपोर्ट करता है कि वह स्वयं को घर पर नहीं पाता । आत्म के स्वभाव में स्वयं को देखना निहित नहीं है ।

इन सदेहो को हमारे अपने काल^१ के अनेक विचारको ने सविस्तार प्रतिपादित किया है, उनमें चार्ल्स पर्स तथा जोशिया रॉयस हैं (दि वर्ल्ड एण्ड द इन्डीविजुअल [जगत् तथा व्यक्ति], दूसरा भाग पृ० २५३ और उसके भागे, दि प्रॉग्लम ऑव क्रिश्चियनिटि, दूसरा भाग, पृ० ६१ और उसके भागे, १३८ और उसके भागे) । रॉयस इस स्थिति को मौलिक रूप में रखता है "मैं स्वयं को कभी भी नहीं देख सकता" दि वर्ल्ड एण्ड द इन्डीविजुअल, दूसरा भाग, पृ० २६५), "साधारण दृष्टि जब आत्म का आश्रय लेती है तो यह बिल्कुल भी नहीं जानती कि यह किसे सम्बोधन कर रही है।" रॉयस अपने निर्णय का आधार अनुभवों की उन उलझनों को मानता है जो स्वयं के विषय में विचार करने में उत्पन्न होती हैं, यथा हमारे आत्म की सीमाओं को जानने में,—जहाँ आत्म का क्षेत्र समाप्त होता है और अनात्म का आरम्भ होता है, यह जानने में कि हम किस प्रकार के हैं,—क्योंकि बहुधा हमारे मित्र हमें हमसे भी अधिक अच्छी तरह से जानते हैं, और हम अपने आत्म का आकलन बहुत हद तक अपने बारे में उनके मतों पर विचार करके करते हैं, तथा बाह्य अवस्थाओं जैसे—स्थितियों एवं कर्तव्यों से अलग अपनी एकात्मकता को जानने में । रॉयस की मान्यता है कि जिस प्रकार अन्य व्यक्तियों के द्वारा प्रदत्त प्रतीकों की व्याख्या के आधार पर हम उनका ज्ञान करते हैं, उसी प्रकार हम अपने विषय में उन हजारों प्रतीकों की व्याख्या के आधार पर ज्ञान प्राप्त करते हैं जो हमारे सम्मुख, मुख्यतः सामाजिक अनुभव द्वारा प्रकट होते हैं, और वे यह प्रदर्शित करते हैं कि हम किस प्रकार के व्यक्ति हैं ।

(६८) बिल्कुल ठीक-ठीक आत्म निर्णय कठिन है, और बहुत कम लोग इसे प्राप्त करते हैं । परन्तु किसी विषय के अस्तित्व के बारे में बिना उसके गुणों एवं सीमाओं का सुनिश्चित वर्णन करने में समर्थ हुए पूर्णतः निश्चित होना और उसके बारे में अगम्य होना संभव है । अपने सम्बन्ध में जिन अनिश्चितताओं से हम पीड़ित हैं वे अधिकांश में इस प्रकार के सदेह हैं कि अन्यो के सदर्भ में हमारा वर्गीकरण एवं मापन कैसे किया जाय हमें चतुर समझा जाता है या मूर्ख, उद्यमी समझा जाता है या आलसी, विश्वसनीय समझा जाता है या बहानेबाज ?—ये तुलना के, अवधारणाओं के, प्रश्न हैं, जो बुद्धि का काम है सहजबोध का नहीं । इस तथ्य के आधार पर कि बुद्धि कठिनाइयों में पड़ जाती है, हमें अपने अस्तित्व के अव्यवहित बोध में अविश्वास नहीं करना चाहिए ।

वे लोग जो आत्म ज्ञान में सन्देह करते हैं अप्रत्यक्ष रूप से इसकी पुष्टि करते हैं । किसी भी व्यक्ति को जो इस बात पर बल देता है कि ज्ञाता, ज्ञेय विषय से भिन्न होता है, इन दोनों के विषय में ज्ञान होना चाहिए जिससे कि वह इस भेद के बारे में निश्चित हो सके, और इसीलिए उसे ज्ञाता का ज्ञान होना चाहिए । ऐसे किसी भी व्यक्ति के पास जो यह कहता है कि हम स्वयं अपने गुण के विषय में निर्णय करते हुए गलत हो सकते हैं, गलती को आँचने का कोई मापदण्ड भी होना चाहिए । [यदि कोई व्यक्ति यह स्वीकार नहीं करता तो] यह एक ऐसे व्यक्ति के समान है जो कहता है कि अनुवाद भ्रुटिपूर्ण है, परन्तु साथ ही यह भी कहता है कि मूल को कोई नहीं जानता [और इस प्रकार] वह स्वयं अपने कथन का सङ्गठन कर देता है । कोई भी व्यक्ति जो यह स्वीकार करता है कि आत्म दैनन्दिन तथा

भिन्न-भिन्न व्यक्तियों की सगत में एक ही नहीं रहता है, वह वस्तुतः यह स्वीकार करता है कि यह विकसित होता है तथा परिवर्तित होता है, और इस प्रकार वह यह स्वीकार करता है कि वह इसे उसी आरम के रूप में पहचान सकता है ।*

हमारी मान्यता है कि जहाँ तक आत्म का सम्बन्ध है सहजबोधवादी सही है . हमें अपने अहम् का अपरोक्ष ज्ञान होता है—उस चमत्कार के हाते हुए भी जिसके द्वारा ज्ञाता तथा ज्ञेय एक ही होते हैं—और यह वह मूल ज्ञान है जिम्मे द्वारा सभी मिथ्या निर्णय सही किए जाने चाहिए । अपनी रुचियों एवं अरुचियों, सुखों तथा दुखों पर अन्तिम प्रभुमत्ता स्वयं व्यक्ति की ही होती है ।

(६६) हम सहजबोधवादियों के विध्यात्मक सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं,—सहजबोध का अस्तित्व है . यह हमें निश्चित अनिर्वार्य ज्ञान देता है (आरम ज्ञान के अतिरिक्त यह हम क्या देता है इसका हम अभी भी पता लगाना है) ; परन्तु उसके इस निपेक्षारमक सिद्धान्त कि बुद्धि इन वस्तुओं को नहीं जान सकती, की क्या स्थिति है ? इस स्थिति की परीक्षा के लिए हमें निरन्तर परिवर्तन की स्थिति को लेना चाहिए ।

वर्गसा यह मानता है कि परिवर्तन, स्वयं काल के समान, बुद्धि द्वारा विच्छिन्न भागों में तोड़ दिया जाता है और यह कि बुद्धि पुनः उसकी मौलिक समग्रता को उरपन्न नहीं कर सकती, यह मौलिक समग्रता केवल सहजबोध से ही प्राप्त होती है । उसका प्रत्याशित उदाहरण गति तथा चलचित्र कैमरे का है । मेरा विचार है कि हम इसे सर्वोत्तम ढंग से इस अन्वीक्षा के द्वारा समझ सकते हैं कि सामान्य रूप में हम अविच्छिन्नता को कैसे जानते हैं, यह अविच्छिन्नता जिसका उदाहरण एक अविच्छिन्न सीधी रेखा है अथवा देश में अक्षर प्रसार अथवा अज्ञ गति ।

जब हम यह कहने का भार अपने ऊपर लेते हैं कि किसी अ-व रेखा को अविच्छिन्न कहने का क्या अर्थ है, तो हमें नकारात्मक भाषा में ही बोलना होता है अर्थात् इसमें कोई रिक्त स्थान नहीं है । सकारात्मक रूप में इसका वर्णन करने के लिए, हम एक ऐसे बिन्दु की कल्पना कर सकते हैं जो घ से व की ओर बढ़ रहा है और तब यदि हम पूछें कि हमारा यह कहने का क्या तात्पर्य है कि इसकी गति अज्ञ है, तो हम उस रेखा की ओर पुनः ध्यान देते हैं और कहते हैं कि यह बिन्दु अपनी यात्रा में उस रेखा के समस्त बिन्दुओं को आच्छादित करता है । बुद्धि के लिए, इस रेखा की अविच्छिन्नता इसके बिन्दुओं के द्वारा परिभाषित की जाती है, जो सख्या में अनन्त हैं, और प्रश्न यह है कि हम इन बिन्दुओं की स्थिति का इस प्रकार वर्णन कैसे करेंगे, कि इस रेखा में उनमें से प्रत्येक की सम्बाँधी शून्य है, फिर भी वे सब मिलकर उस समग्र रेखा की रचना करते हैं ।

मानलो कि हम उस रेखा को इस तरीके से भरते हैं अ-व के बीच एक बिन्दु स को रखते हैं, और फिर उन दोनों नये युग्मों के बीच पुनः एक नये बिन्दु को रखते हैं और इस नियम के अनुसार कि बिन्दुओं के प्रत्येक युग्म के मध्य में एक और बिन्दु होगा, ऐसा करते ही रहते हैं । स्पष्टतः यह अनिश्चित सख्या के बिन्दुओं को परिभाषित करेगा, और वह रेखा पूर्ण प्रतीत हो सकती है । परन्तु ऐसा नहीं है ।

* वैनैट, सी ए 'वर्गसा'ज बाकिन्न ऑन इन्ट्यूशन' [वर्गसा का सहजबोध का सिद्धान्त], क्रिस्ताल-
-िन्सू, जनवरी, १९३६ ।

इस बात को दिखाने के लिए, एक दूसरी रेखा अ'—ब' ले जिसकी लम्बाई अ ब पर बने वर्ग के विकर्ण की जितनी है, और प्रत्येक बिन्दु के लिए जो अ और ब के बीच में स्थित है, अ' ब' पर भी उसी आनुपातिक स्थिति में एक बिन्दु स्थित कर दिया है। तो अ' ब' पर अनन्त बिन्दु हो जायेंगे। अब यदि अ ब को अ' ब' पर आरोपित कर दिया जाय, अ को अ' पर, तो अ ब पर कोई भी अन्य बिन्दु अ' ब' पर के किसी बिन्दु को नहीं छुएगा; अर्थात् हमें बिन्दुओं का अपरिमित परिमाण प्राप्त हो गया है जिनका अ ब में समावेश नहीं किया गया है और अ ब में पहले से ही अपरिमित बिन्दु हैं। और हमें अन्य रेखाओं के अन्य अपरिमित परिमाण मिल जायेंगे जिनका यदि मौलिक रेखा से अनुपात देखा जाय तो कोई भ्रम होगा।

अतः हमें बिन्दुओं की शृंखला की परिभाषा के बिन्ही अन्य तरीकों की परीक्षा करके देखनी चाहिए। गणितज्ञों ने यह प्रयास किया है, इंडिफिन्ट तथा कैंटर ने बिन्दुओं की शृंखला की परिभाषित करने के ऐसे तरीके ज्ञात कर लिए थे कि रेखा में कोई रिक्त स्थान न रहे, और उसे बिन्ही दो बिन्दुओं के बीच काटने की कोई सम्भावना न रहे। हमें इन परिभाषाओं का अधिक वर्णन करने की कोई आवश्यकता नहीं है। (बर्ट्रैंड रसल ने इन्ट्रोडक्शन टू मैथेमैटिकल फिलोसोफी, के दसवें अध्याय में इस विषय की सक्षिप्त रूपरेखा दी है)। परन्तु हमें यह प्रश्न उठाना पड़ेगा, कि गणितज्ञ यह कैसे जानता है कि वह सफल हुआ है? यह केवल इसलिए सम्भव है क्योंकि वह यह जानता है कि उसका अविच्छिन्नता से क्या तात्पर्य है, अर्थात्, 'रेखा पर स्थित सभी बिन्दु'। उसके पास नेरन्तय की अवधारणा होनी चाहिए, ठीक उसी तरह जैसे उसके पास बिन्दु की अवधारणा होती है यह भी सम्भव है कि अविच्छिन्नता की अवधारणा दोनों अवधारणाओं में से अधिक सरल हो।

इसी तरह, यदि हम अविच्छिन्न अजस्र गति के विशेषण का प्रयास करें और हमें यह पता चले कि स्थिति की अवस्थाओं की अपरिमित शृंखला हमारे ध्यान से सगति नहीं रखती, तो ऐसा इसलिए सम्भव है कि हमें मानक के रूप में अजस्र गति की अवधारणा पहले ही प्राप्त है।

(१००) हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि परिवर्तन के ज्ञान से बुद्धि को निष्कासित नहीं किया जा सकता। त्रिया एव त्रिया-विशेषण उसी अधिकार से 'अवधारणाएँ' हैं जिससे कि सजा एव विशेषण हैं। 'दोड़ना' एक प्रकार की गति की अवधारणा है, 'पिघलना' एक प्रकार के परिवर्तन की : ये धनेको उदाहरणों एव विविधताओं सहित वाले सामान्य प्रत्यय हैं।

यह अवधारणा इन अर्थ में अपरिवर्तनीय है कि दोड़ने का अर्थ हमेशा दोड़ना ही होगा, घलना, रेंगना, उड़ना..... नही, परन्तु फिर भी यह परिवर्तन का ही प्रत्यय है, और अवधारणा का स्थायित्व हमारे परिवर्तन के प्रत्ययों को 'स्थिर' अथवा जीवित तथ्य के लिए अपर्याप्त नहीं बनाता।

(१०१) सहजबोधवादी का किसी ऐसे क्षेत्र को निर्धारित करने का प्रयास भ्रान्त है जिसमें बुद्धि का प्रवेश सम्भव नहीं है। क्योंकि उस क्षेत्र के निर्धारण में, वह उसकी एक अवधारणा बना लेता है, और इस प्रकार उसमें पहले ही बुद्धि का प्रवेश हो जाता है।

अन्तत बुद्धि मनस् का कोई पृथक् अंग नहीं है। सहजबोध एव बुद्धि दोनों क्रियारत मनस् ही हैं सहजबोध विषयो की उपस्थिति का भान कराता है, बुद्धि यह निर्धारित करती है कि वे क्या हैं। वे अपृथक् हैं। वे एक कार्यकारी युगल वा निर्माण करते हैं।

उनमें इस रूप में भेद किया जा सकता है कि उनमें से एक पूर्ण का प्रत्यक्ष है तो दूसरा अंशों का प्रत्यक्ष। एक स्वयं विषय का प्रत्यक्ष तो दूसरा उसके सम्बन्धों का प्रत्यक्ष, एक विषय में जो विलक्षणता है उसका प्रत्यक्ष, तो दूसरा उन गुराणों का प्रत्यक्ष जो इसमें तथा अन्यो में समान हों। और क्योंकि अंशों पर ध्यान देते समय यह सम्भव है कि हम पूर्ण को भूल जायें, अतः यह आवश्यक है कि, समय समय पर, अपने सहजबोध की ओर लौटें।

परन्तु यदि सामान्य रूप में कहा जाय तो हम जब अंशों पर ध्यान देते हैं तो पूर्ण को नहीं भूलते, और इसलिए यह आवश्यक नहीं है कि विश्लेषण ऐसे मृत विषयो को प्रस्तुत करता है जिन्हे पुनः जीवन नहीं दिया जा सकता। जगत् का वैज्ञानिक ज्ञान काव्य के विकास का विरोधी नहीं है, और न ही शरीर रचना विज्ञान का ज्ञान चित्रकार की जीवित देह की सहजबोधात्मक अनुशंसा से ध्यान हटाता है। विज्ञान तथा विश्लेषण के फलस्वरूप कलाकार की स्थिति श्रेष्ठतर होती है न कि अधिक दरिद्र। प्रत्येक व्यक्ति में, जीवन की कला, सहजबोध तथा बुद्धि दोनों को साथ साथ रखने में है।

अध्याय १५

सहजबोधवाद की समीक्षा

(१०२) सहजबोधवाद की महान् उपलब्धि यह है कि यह उस जगत् की जिसमें हम रहते हैं, यथार्थ प्रकृति को जानने की हमारी योग्यता में हमारे आत्मविश्वास को पुनः स्थापित करता है। अज्ञेयवाद के प्रति यह एक उत्तर है।

अज्ञेयवाद तथा प्रयोजनवाद इस मान्यता में सहमत हैं कि प्रतीतियों के पीछे कोई अज्ञेय और अगम्य सत् है। सहजबोधवाद मानता है कि यदि किसी अर्थ में प्रतीतियों के 'पीछे' सत् हो जैसे यह कहा जा सकता है कि जीवन की अभिव्यक्तियों के पीछे है, तो भी 'ज्ञान की सापेक्षता' के कारण तत्त्वतः कुछ भी हमसे छुपा नहीं रहता। हम 'अनुसवेदी' बुद्धि' अथवा सहजबोध द्वारा यथार्थ का वास्तविक अन्वेषण प्रत्यक्ष प्राप्त कर सकते हैं।

(१०३) स्पष्टतः यह एक बहुत बड़ा दावा है,—छूम, बाँट, स्पँसर तथा उन जैसे विचारकों ने ज्ञान के विषय में सावधानी पूर्वक जो सीमाएँ बनाई हैं उनसे दूर चले जाना है। तो, क्या सहजबोध किन्हीं तत्त्वमीमांसीय निष्कर्षों पर पहुँचता है? क्या यह सत् के स्वरूप के विषय में कोई निरूपण कर सकता है?

निस्सन्देह, प्रत्यक्ष, एक वैयक्तिक विषय है। और भिन्न भिन्न व्यक्ति जगत् के विषय में पृथक् वस्तुओं का प्रत्यक्ष करते हैं। विभिन्न मनसों के सहजबोधों में अभिन्नता ही यह आवश्यक नहीं है। अतः हम यह नहीं कह सकते कि जानने की विधि के रूप में सहजबोध में कोई विशिष्ट तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्त निहित है जिस प्रकार हम यह नहीं कह सकते कि प्रयोजनवाद में ऐसा कोई विशिष्ट सिद्धान्त सन्निहित है।

वृत्तिय सहजबोधवादियों में और विशेष रूप से बर्गसा ने, अपने परिणामों का लगभग पूर्ण सप्रयात्मक वर्णन दे दिया है। अन्य व्यक्तियों के सहजबोध को किस रूप में समझा जाय, यह इन निष्कर्षों के सादृश्य पर समझा जा सकता है।

(१०४) सर्वप्रथम, जीवन की प्रकृति के विषय में बर्गसा का विशेष मत है।

जीवन की प्रकृति 'एनडपोर' करने ['जीते रहने'], अर्थात् अपने अतीत को साथ लेकर चलने, स्मरण में है। (यह 'जीते रहने' शब्द का एक विशिष्ट प्रयोग है क्योंकि यह अट्टानों एवं परमाणुओं पर प्रयुक्त नहीं होगा। यद्यपि साधारणतया हम इन्हें उन वस्तुओं में मानते हैं, जिनका अस्तित्व बराबर बना रहता है। क्योंकि ये अपने साथ अपने अतीत को लेकर नहीं चलतीं। इस प्रकार जीवन समय के साथ, बर्फ की गेंद की भाँति संचित होता चलता है, और तदनुसार यह प्रत्येक उत्तरवर्ती क्षण में एक भिन्न आत्म से जुड़ता जाता है।

इस कारण से (जिसी जीवित सत्ता के लिए) 'उमी वस्तु' की कोई पुनरावृत्ति नहीं हो सकती : घटना की द्वितीय प्रतीति में पहली की स्मृति उपस्थित रहती है और इसलिए वह उससे कुछ भिन्न होती है। द्वितीय अनुभव अधिक प्रच्छा हो सकता है (जैसे जब हम संगीत के किसी टुकड़े को दूसरी बार सुनते हैं) भयवा बुरा (जैसे जब नाटक की पुनरावृत्ति में, कपावस्तु जानी हुई होती है तो वह अनिश्चय की उत्सुकता के तत्त्व को रसो देता है) : कुछ भी हो यह एक नवीन बात होती है। जीवन इसके समस्त रूपों को नवीनता प्रदान करता है। इतिहास के नियम ही ज्ञात हो जाने पर सत्य नहीं रहते। और नवीन अर्थ एक नयी प्रति-त्रिया तथा नये पनीक्षण को उत्पन्न करते हैं। इस प्रकार जीवन स्वरूपतः सृजनात्मक है : और स्वयं विकास को एक परीक्षात्मक जीवन्त प्रवृत्ति का परिणाम माना जा सकता है। (त्रियेटिव इवोल्यूशन [सर्जनात्मक विनाम], पहला अध्याय)।

(१०५) उपर्युक्त बात में दूसरे परिणाम के रूप में यह अन्तर्निहित है कि जीवन मुक्त है, यान्त्रिक रूप से निर्धारित नहीं। सकल्पेच्छा स्वतन्त्र है। ठीक इसी प्रकार, प्रत्येक वस्तु जिसमें जीवन है इस अर्थ में स्वतन्त्र है कि वह जो कुछ भी क्षण-क्षण में करती है वह उसके अन्तर से स्वतः स्फूर्त एवं नूतन क्रिया द्वारा निर्धारित होता है न कि किसी बाह्य स्रोत यथा भौतिक नियमों में अभिव्यक्त अनिवार्यता के द्वारा।

किसी यान्त्रिक नियम को केवल दोहराया जाने योग्य घटनाओं पर ही प्रयुक्त किया जा सकता है : जब कारण घटित होता है, तो कार्य निष्पन्न होता है,—जब तापत्रम गिर जाता है, पानी जम जाता है, आदि आदि। तब किसी स्थिति में जो कुछ भी घटता होता है, जो उससे भिन्न है जो पहले कभी घटित हुआ तथा जिसको दोहराया जा सके, वह 'नियम २' को कोई स्थान नहीं देता। इसके अतिरिक्त इस प्रकार के नियम कि "जब कारण घटित होता है तो कार्य निष्पन्न होता है", से यह अपेक्षा है कि हम कारण तथा कार्य में स्पष्टतः भेद कर सकें, यह वह सके कि कुल्हाड़ी का गिरना एक घटना है, लकड़ी का फटना एक अनुवर्ती तथा स्पष्टतः भिन्न घटना है। परन्तु जीवन में, और विशेषतया मानसिक जीवन में, अतीत तथा वर्तमान में ऐसा कोई स्पष्ट भेद नहीं होता। अतीत वर्तमान के साथ रहता है, तथाकथित मानसिक 'अवस्थाएँ' अन्तर्व्याप्त हो जाती हैं, और कार्य-कारण-सम्बन्ध अपना अर्थ रसो देता है। (टाइम एण्ड फ्री विल [समय तथा स्वतन्त्र सकल्पेच्छा] तीसरा अध्याय)।

निस्सन्देह, इस अर्थ में मनोवैज्ञानिक 'नियम' है कि कुछ ऐसी प्रवृत्तियाँ हैं जो उन नियमितताओं को निर्धारित करती हैं जिनके अनुसार हमारा मनस् कार्य करता है। इस नियमितता का अधिकांश स्वतः मनस् के द्वारा आदत के रूप में उत्पन्न होता है। आदत को अर्जित प्रक्रिया कहा जा सकता है। और स्पष्टतः यदि कोई मनस् 'आदत का दास' हो जाता है तो यह उन यन्त्रवत् प्रक्रियाओं का शिकार हो सकता है जो स्वयं इन्होंने उत्पन्न की हैं। परन्तु आदत का प्रयोजन किसी यान्त्रिक स्थिति में क्रिया करने के यन्त्रवत् रूप को प्राप्त करना है, जैसे टहलने में, नित्यकर्म में, और सभी तकनीकों में, जिससे जगत् में जो यान्त्रिक नहीं है उससे व्यवहार करने में मनस् अपने अदृष्ट रूप में स्वतन्त्र रहे। इस प्रकार अधिकाधिक स्वतन्त्रता के लिए जीवन यान्त्रिक प्रकृति से यान्त्रिक उपकरणों के द्वारा ही संचय करता है।

(१०६) अन्त में, बर्गसा यह सकेत देता है कि यथार्थता अपने सम्पूर्ण विस्तार में प्राणमय है। अभी तक हम ऐसे बात करते रहे हैं मानो जगत् दो भागों में विभक्त हो, प्राणमय तथा यान्त्रिक, और मानो ये भिन्न एव कुछ विरोधी सिद्धान्त हो। यह 'द्वैतवाद' है। जो भौतिक है उससे जीवन को निष्पन्न करते हुए प्रकृतिवादी द्वैतवाद को एकत्ववाद में घटा देता है। बर्गसा विपरीत मार्ग द्वारा इसे एकत्ववाद में घटा देता है, वह जो भौतिक है उसे जीवन से प्राप्त करता है। ऐसा करने में वह प्रत्ययवाद के मत के निकट पहुँच जाता है जिस पर हम शीघ्र ही विचार करेंगे।

भौतिक जगत् को जीवन से कैसे प्राप्त किया जा सकता है? हम देख चुके हैं कि आदत-जो यान्त्रिक है—को जीवन से प्राप्त किया जाता है। कल्पना कीजिए कि इस प्रक्रिया का विस्तार दिक्, जड़ तथा प्राकृतिक नियम की पृष्ठभूमि तक बर दिया गया है जो आदत के लिए विद्यमान है (क्रीयेटिव इथोल्यूशन तीसरा अध्याय)। समस्त स्वतन्त्र कर्म एक ऐसे पदार्थ की अपेक्षा रखता है जिसे यह रूप दे सके। चित्रकार को अपने फलक एव रंगों की अपेक्षा [आवश्यकता] होती है, जिनकी अपनी विश्वसनीय प्रकृतियाँ अथवा 'आदतें' होती हैं, कवि को अपने शब्दों तथा अपनी बर्णमाला की अपेक्षा होती है। यह असम्भव है कि अक्षर तथा शब्द अपने को प्राकृतिक नियमों द्वारा किसी कविता के रूप में सरचित करलें, अथवा रंग तथा फलक आपस में मिलकर किसी चित्र का सृजन करलें। ये कृतियाँ सकलच्छा के किसी भी कार्य की भाँति स्वतन्त्रता का परिणाम, सजित रूप हैं। परन्तु उनके एक बार सृष्ट होने पर नयी सम्भावनाओं की दृष्टि से कुछ नई सामग्री उत्पन्न हो जाती है, इस अर्थ में कि कवि एक नये शब्द, पंक्ति, छन्द का विकास करता है, अथवा चित्रकार एक नयी प्रणाली का विकास करता है जो उसके उत्तराधिकारियों के लिए उपादान सामग्री का एक भाग हो जाता है। इसी स्थूल सादृश्य की सहायता से समग्र भौतिक विश्व को सार्वभौम जीवन की घाती के रूप में या यूँ कहिए कि वृद्धिशील बुद्धि के स्मरण रूप में समझना सम्भव है।

भौतिक जगत् जीवन से कैसे प्राप्त होता है, यह दिखाने के कठिन प्रयास में स्पष्टतः बर्गसा, सहजबोध का प्रतिश्रमण करता है, और [इस प्रकार वह] बौद्धिक व्याख्या के क्षेत्र में प्रवेश कर जाता है। सहजबोध इस साधारण अनालोच्य विश्वास के अतिरिक्त और कुछ नहीं दे सकता कि जड़ के पीछे जो यथार्थ है वह जीवन है, जड़, जीवों पर आश्रित है। यह सिद्धान्त कि जड़ की उत्पत्ति की कल्पना कैसे की जा सकती है, अन्ततः, इस सहजबोध से कम महत्त्व का है। यदि, यह सहजबोध सत्य है तो वह प्रकृतिवाद का खण्डन है।

(१०७) तो, ऐसा प्रतीत होता है, कि सहजबोध दार्शनिक निष्कर्षों की दृष्टि से या तो उर्वर है या होने की सम्भावना रखता है : वस्तुतः यह अनुभव की प्रत्येक दशा में हमारे ज्ञान की अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विधा होने का दावा कर सकता है। क्योंकि यदि प्रत्येक ऐसी वस्तु का ज्ञान जिसमें जीवन है सहजबोध द्वारा होना चाहिए, और यदि प्रत्येक वस्तु को जिसका अस्तित्व है इसके अन्तिम यथार्थ के रूप में जीवन से उसे जोड़ना आवश्यक है तो कोई भी वस्तु वास्तविक रूप में तब तक नहीं जानी जा सकती जब तक कि उसे सहजबोध द्वारा न जान लिया जाय।

अब हम ज्ञान में सहजबोध की स्थिति के विषय में कुछ प्रतिज्ञप्तियों को रखें, जो हमारे पहले के निष्कर्षों के अनुपूरक होंगी। हमने यह जाना कि सहजबोध एव बुद्धि सर्वदा साथ रहते हैं। हमें इस बात को भी ग्रहण करना चाहिए कि हमारे ज्ञान के विभिन्न भागों में, ये अत्यधिक भिन्न अनुपातों में मिले रहते हैं, और कि सहजबोध में अपनी एक प्रकार की पहल करने की शक्ति होती है जो सही निर्णय के लिए अपरिहार्य होती है।

(घ) ज्ञान सहजबोध से आरम्भ होता है और सहजबोध सर्वदा आगे रहता है।

हम जीवित वस्तुओं, व्यक्तियों को, अज्ञो से आरम्भ करके समग्र के निर्माण द्वारा नहीं जानते (जैसा अनुभववाद का सकेत है) हम आरम्भ से ही समग्र का प्रत्यक्ष करते हैं। ज्ञान विवरण के विस्तार की दृष्टि से विकसित होता है, और विवरण के विस्तार की स्थिति निश्चित की जा सकती है क्योंकि समग्र की रूपरेखा उसको प्रस्तुत करने के लिए पहले ही उपलब्ध होती है।

यह सही है कि हमारे अनेक सहजबोध अज्ञित होते हैं। हमें मूल [अज्ञित] सहजबोधों (जैसे काल, आत्म आदि के) तथा अज्ञित सहजबोधों (जैसे 'घोड़ों की पहचान') के बीच भेद अवश्य करना चाहिए। बाद के सहजबोधों की प्रकृति आगमनात्मक होती है : जिसे बर्गसा ने वस्तुओं की सतही विशेषताओं का दीर्घ परिचय कहा है उसके बाद वे वस्तुओं के आन्तरिक ज्ञान का अंग बन जाते हैं। वे बड़ी अटलता के बाद किसी सरलता पर पहुँचने के परिचायक हैं। परन्तु ये अज्ञित सहजबोध मूल सहजबोधों पर आश्रित होते हैं, और उनके बिना इनका अस्तित्व नहीं हो सकता।

सहजबोध बुद्धि से सर्वदा आगे होता है, इस अर्थ में कि जीवित वस्तुएँ, व्यक्ति, सामाजिक स्थितियाँ, मानवीय कारण तथा अभिष्टियाँ, सर्वदा अक्षय होती हैं। किसी व्यक्ति को सहजबोध द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है, परन्तु सप्रत्ययगत्मक पदों में इसे पूर्ण रूप से कभी भी न तो जाना जा सकता, न विश्लेषित किया जा सकता और न ही उसका वर्णन किया जा सकता है। मानसिक परीक्षण, जो कि विश्लेषण पर आश्रित होते हैं, सर्वदा ही किसी महत्वपूर्ण बात को छोड़ देते हैं। व्यक्तित्व का ऐसा कोई मानचित्र [चार्ट] नहीं है जिसमें मनुष्यों को वर्गीकृत और श्रेणी-बद्ध किया जा सकता हो : मनोविज्ञान, जो मनस् के विश्लेषण पर आश्रित होते हैं, हमें सही ज्ञान प्रदान कर सकते हैं, परन्तु पूर्णज्ञान कभी भी नहीं दे सकते, और शायद अत्यधिक महत्वपूर्ण ज्ञान वह है जो वैज्ञानिक प्रणाली की पकड़ में नहीं आता। व्यापार में, सहजबोध की प्रतिभा, दूरदृष्टि का एक अनिवार्य तत्त्व है। इतिहास की गति में, रंगम्बर, कलाकार, कवि—अर्थात् सच्चे लोग,—इतिहास के मोड़ों के मानचित्र खँचने वालों की अपेक्षा बहुत आगे की बात देख लेते हैं। दर्शन बौद्धिक विचार-तन्त्रों में अभिव्यक्त होने से बहुत पहले काव्य एव अनालोच्य विश्वासों में अभिव्यक्त होता है।

(ब) इस बात का सदा भय रहता है कि सहजबोध लुप्त हो जाए।

यह इस सामान्य सिद्धान्त का साधारण उप प्रमेय [करॉलरि] है कि अज्ञो पर ध्यान देने से समग्र का अस्पष्ट बोध हो जाता है। कानून की बारीकियाँ कुशल न्यायिक को मान-

द्वितीय न्याय का सहजबोध प्राप्त करने में व्यवधान उपस्थित करती है। और यह पेशेगत दोष के रूप में इतना व्यापक हो सकता है कि साधारण नागरिक न्यायालयों से भय खाने लगे, वह उन्हें ऐसे स्थानों के रूप में मानने लगे जहाँ न्याय तकनीकी बारीकियों के ढेर के नीचे से मानो धकस्मात् ही उद्भूत होता है। स्नातक अपने विषय में अत्यन्त सावधानी एवं पूर्ण उत्साह से तल्लीन हो सकता है, और यह सम्भव है कि उसका समस्त जीवन लैटिन भाषा के लिट् लकार की सूची में एक और की वृद्धि में ही समाप्त हो जाय जिसे युवा रोमन सामान्यतया वार्तालाप में प्रयुक्त करता है। वह किसी सच्चे सहजबोधात्मक प्रत्यक्ष अथवा पमन्द पर आश्रित है। मैत्री के सम्बन्ध में यह सम्भव हो सकता है कि वह समालोचना का विषय बने,—अवैयक्तिक दोषों की पारस्परिक समालोचना जिन्हे प्रबुद्ध परिचय उद्घाटित करता है परन्तु इन दोषों के प्रति कानूनी मनोवृत्ति सरलता से सहजबोध को अस्पष्ट कर सकती है और मैत्री का नाश कर सकती है। निरपेक्ष प्रति के कर्म, विस्तार पर ध्यान केन्द्रित करने से, सहजबोध के स्तर को नीचे ले आते हैं, यहाँ तक कि यह क्रम अन्ततः दृष्टि में एक यान्त्रिक कठोरता को ले आता है।

ऐसी सभी अवस्थाओं में, समग्र के विषय में नये मत प्राप्त करके सहजबोध को पुनः प्राप्त करने का कोई मार्ग होना चाहिए, और जीवन की सामान्य लय में—कर्म और श्रद्धा के, जागने और सोने के, धमनिरपेक्ष जीवन तथा पूजा (जो कि कार्यों पर उनकी समग्रता में सचेष्ट ध्यान देना है) के जीवन के, विज्ञान तथा दर्शन के, प्रत्यावर्तन में ऐसा बहुधा होता है। जब यह प्रतीत होने लगे कि एक ही प्रकार के अधिक प्रयास से अब कुछ भी नहीं होने वाला है, अपितु उसके स्थान पर अधिक कानूनवाजी, विश्लेषण, अन्तर, हमें अपने दोषपूर्ण बोध में और नीचे ले जाने लगे, तब दृष्टि की उस पूर्णता की ओर जो वापसियाँ होती हैं उनका आश्रय लेना चाहिए।

(स) परन्तु क्योंकि सहजबोध वृद्धि के बिना निस्सहाय है, अतः सम्प्रत्ययात्मक चिन्तन को सदा उसके साथ रहना चाहिए और उसका अनुसरण करना चाहिए।

यदि यह अकेला ज्ञान प्राप्ति का पर्याप्त मार्ग बनने का प्रयास करता है तो सहजबोध में, तीन दोष उत्पन्न होते हैं। यह जिसे प्रत्यक्ष करता है उसे परिभाषित नहीं कर सकता क्योंकि परिभाषा अवधारणा का उपयोग करती है। यह जिसे प्रत्यक्ष करता है उसे प्रेषित नहीं कर सकता, क्योंकि भाषा अवधारणा के सामान्य सिक्कों की बनी हुई होती है। वृद्धि की सहायता तथा आलोचना के बिना यह न तो अपनी सत्यता की रक्षा कर सकता है और न ही सत्य और मिथ्या व्याख्या में भेद कर सकता है।

अनुभव के संप्राप्त तथ्यों में संबंधों का एक ऐसा विलक्षण गुण होना है जिसके साथ अवधारणाएँ (जो सादृश्य तथा अन्य सम्बन्धों पर आश्रित होती हैं) बनी भी न्याय नहीं करती, जिसे केवल सहजबोध ग्रहण कर सकता है, और जिसे—किसी भी दाय में सम्प्रेषित नहीं किया जा सकता। परन्तु ऐसा कुछ भी नहीं है जो अपनी प्रवृत्ति के कारण परिभाषा करने, विश्लेषण करने, सम्प्रेषित करने का प्रयास का यहिष्कार करता है : ऐसा विलक्षण कुछ भी नहीं है कि उसमें कोई ऐसा सामान्य गुण नहीं हो जिसके कारण वह किसी सवल्पता अथवा विचार के लिए ग्राह्य हो।

अतः सहजबोधवाद की सत्यता विचार की शिथिलता के लिए, अथवा अनियंत्रित प्रेरणा पर विश्वास के लिए, कोई अधिकार-पत्र नहीं है। प्रतिभा पूर्ण रूप से गहन सहज-बोध की सामर्थ्य में ही निहित नहीं होती : यह अभिव्यक्त करने की सामर्थ्य में भी निहित होती है, अर्थात्, सप्रत्ययात्मक विचार की ग्रहण शक्ति को जीवन के दुर्गम तत्त्व की दिशा में एक चरण और आगे बढ़ाती है। सहजबोध प्रज्ञा^३ [विज्ञडम] नहीं है, और बुद्धि भी प्रज्ञा नहीं है : प्रज्ञा सहजबोधवाद एवं बुद्धि की एकता है।

हमने कहा था कि जहाँ भी अनुभूति होती है, वही सहजबोध होता है। अब हमें यह और कहना है कि

जहाँ कहीं भी सहजबोध होता है, वहाँ विचार भी अवश्य होना चाहिए। अब एक बार पुनः हम तत्त्वमीमासा के उन प्रकारों की ओर लौटते हैं जो एक साथ ही सहजबोध एवं बुद्धि पर आश्रित होते हैं।

□ □ □

अध्याय १६

द्वैतवाद

(१०८) एकता की खोज— बगंसा बुद्धि को विश्लेषक की भूमिका प्रदान करता है जबकि सहजबोध, उसकी दृष्टि में, समग्रता अथवा एकता को ग्रहण करता है। इस स्थिति में हम इस विप्लवप्रिय कथन कि बुद्धि एकता की खोज बरती है से क्या आशय लेंगे? क्या यह सम्भव है कि बुद्धि दोनों ही कार्य करती हो?

उस स्थिति पर विचार करें जिसमें वस्तुओं का वर्गीकरण करती बुद्धि जगत् पर वैज्ञानिक नियन्त्रण प्राप्त करने की दिशा में पहला चरण है। जो वस्तुएँ सदृश हैं उन्हें हम एक साथ रखते हैं, और एक ही नाम से पुकारते हैं। क्या यह 'एकत्व की खोज है?' हम पशुओं यथा हिरनों, ऊँटों, भेड़ों, बकरो, कुरग और अनेक अन्य पशुओं के समूहों को एक ही जातिनाम जैसे घास खाने वाले पशु' के अन्तर्गत ले आते हैं एक ही प्रत्यय में उन सबका समावेश हो जाता है। परन्तु इस समूहीकरण का आधार क्या है? वह कोई ऐसी विशेषता है जो इन सब पशुओं में समान है। उन सबके उदर विषम रचना वाले होते हैं और वे सब जुगाली करते हैं। यह निरीक्षण किसी विश्लेषण का परिणाम जैसा लगता है। क्या एकीकरण के लिए विश्लेषण अनिवार्य है?

अथवा उस स्थिति पर विचार कीजिए जिसमें बुद्धि घटनाओं की व्याख्या करने का प्रयास करती है। व्याख्या करना कुछ प्रश्नों में वर्गीकरण करने के समान है। हम अनेक घटनाओं को एक ही सूत्र में ग्रहण करने का प्रयास करते हैं। इस प्रकार देह में ऊर्जा के संचरण की घटना को जैसे ही समझा जाता है जैसे लकड़ी के जलने की घटना को, वे दोनों ही धावमीडेशन के रूप हैं। स्वयं धावमीडेशन ऊर्जा के प्रवाहों के उन अनेक प्रकारों में से एक प्रकार है विभिन्न क्षेत्रों में जिसके नियमों को सम्भवत एक ही नियम के अन्तर्गत लाया जा सकता है, जो विज्ञान का अत्यन्त व्यापक सामान्यीकृत सिद्धान्त होगा। इस एक ही नियम के माध्यम से सभी विशिष्ट भौतिक घटनाओं की व्याख्या की जायगी। यह निश्चितत 'एकत्व की खोज है'। परन्तु ताप के नियमों तथा गति के नियमों को साथ साथ लाने के लिए, मानो यह अनिवार्य है कि ताप को अणुओं की गति के रूप में ग्रहण किया जाय। सभी घटनाओं को उनके व्यवहार के रूप में ग्रहण करने के लिए हमारा ध्यान छोटी से

छोटी इकाईयों की धीरे धीरे आकृष्ट होता है। एकीकरण के लिए हमें विश्लेषण करना पड़ेगा। बुद्धि दोनों कार्य करती है, यह केवल विश्लेषण के लिए विश्लेषक नहीं है यह निश्चितता ही एकता की तलाश करती है। यदि एक ऐसे नियम को खोज लिया जाय जो सभी घटनाओं की व्याख्या कर दे और कोई ऐसा द्रव्य खोज लिया जाय सभी वस्तुएँ जिसने विभिन्न रूप हों तो यह लक्ष्य प्राप्त हो जायेगा। अथवा इसका लक्ष्य यह अपेक्षा रहेगी कि वह द्रव्य तथा वह नियम दोनों एक चरम यथार्थ में मिल जाएँ।

(१०६) परन्तु क्या इस बात की कोई गारन्टी है कि जगत् का स्वरूप ऐसा है जो बुद्धि की इस आकांक्षा को सन्तुष्ट करेगा? शायद ऐसा कोई भी एक यथार्थ नहीं है जो प्रत्येक वस्तु की व्याख्या करता हो। हमारे कठोरतम प्रयासों के बावजूद क्या जगत् वस्तु के अनेक भिन्न प्रकारों का समूह नहीं है?

कठोर जड़वादी कहेगा प्रत्येक वस्तु जड़ है परन्तु क्या उसे इसके अतिरिक्त उस दिक् की आवश्यकता नहीं है जिसमें जड़ का अस्तित्व होता है, वह गति जो जड़ में है, तथा उस काल की आवश्यकता नहीं है जिसके माध्यम से यह गति होती है? जैसा कि हम देख चुके हैं, हरबर्ट स्पेंसर ने पाँच 'चरम वैज्ञानिक प्रत्ययो', दिक्, काल, जड़, गति व शक्ति—को प्रयुक्त किया था और चेतना को किसी अन्य अनुपयुक्त वस्तु के रूप में जोड़ दिया था। उसकी कल्पना थी कि ये सभी एक ही यथार्थ की अभिव्यक्तियाँ हो सकती हैं, जिसका सर्वोत्तम नाम बल, ऊर्जा, शक्ति है, किन्तु यह अस्पष्ट ही रहता है कि यह एक ही यथार्थ दिक् तथा काल तथा चेतना की व्याख्या कैसे करता है। स्पेंसर एकत्व पर पहुँचना चाहता है, परन्तु उसे अज्ञात में एकता की एक घुबली आशा के सहित अनेकत्ववाद ही प्राप्त होता है।

अनेक विचारकों को—जिनमें कुछ महानतम विचारक हैं—वस्तुओं को बौद्धिक रूप से समझने के सर्वोत्तम प्रयास किसी एक सत् पर नहीं पहुँचाते, अपितु परस्पर विरोधी सतों पर पहुँचाते हैं—जैसे मनस् तथा जड़ द्रव्य—एकत्ववाद पर नहीं पहुँचाते हैं, अपितु द्वैतवाद पर पहुँचाते हैं।

(११०) कदाचित्त सबसे प्राचीन अवशेष परम्पराओं में, जो चीन के महात् दर्शन के आधार में विद्यमान हैं, जगत् के विषय में इसी प्रकार से सोचा गया है। अनुभव परस्पर विरोधी सिद्धान्तों का सघर्ष है, ज्योति का तम के विरुद्ध, ताप का शीत के विरुद्ध, शुष्क का तरल के विरुद्ध, शुभ का अशुभ के विरुद्ध। इन प्राचीन विचारकों का विश्वास था कि इन अनेक युग्मों में से उपकारी तत्त्व एक सिद्धान्त यथा या-ग के अन्तर्गत आते हैं तथा अनुपकारी तत्त्व एक दूसरे सिद्धान्त—यिन—के अन्तर्गत आते हैं। यद्यपि यह अनुदार प्रतीत होता है तथापि यह इतिहास का एक तथ्य है कि यान्ना एवं यिन के भेद को पुरुषवाचक एवं स्त्रीवाचक के भेद के रूप में भी माना गया है। और ये दो सिद्धान्त, जो कि प्रत्येक अस्तित्ववान् वस्तु में भिन्न-भिन्न अनुपातों में मिले हुए हैं, केवल उन रूपों की व्याख्या नहीं करते जिन्हें वस्तुएँ ग्रहण करती हैं, अपितु जगत् के अन्तर्हीन भगड़े तथा आन्तरिक सघर्ष की भी व्याख्या करते हैं।

फारस के उस प्राचीन धर्म में—जिसका ज़राथुस्त्रा ने परिष्कार किया—यह सघर्ष वैश्वक परिप्रेक्ष्य ग्रहण कर लेता है। विश्व, अहिर्मन जो अशुभ एव अन्धकार का देवता है और अहुरमज़द जो शुभ तथा प्रकाश का देवता है, जिसे अग्नि के प्रतीक के माध्यम से पूजा जाता है, के बीच युद्ध का स्थल है। जगत् जो दोनों के ही कार्यों का परिणाम है एक मिला-जुला क्षेत्र है। मनुष्य की उत्पत्ति इसलिए हुई है कि वह इस वैश्वक सघर्ष में कोई पक्ष ग्रहण करे, जो सद्बृत्ति के हैं वे अहुरमज़द की सहायता करें। वस्तुतः यह युद्ध मुख्यतः मनुष्यों की सकल्पेच्छाओं में चलता रहता है और शुभ तथा अशुभ के उनक स्वतन्त्र वरण, स्थिति को कभी एक दिशा देते हैं तथा कभी दूसरी। अधिकांश प्राचीन धर्मों में दुष्ट प्रेतात्माओं को माना गया है। परन्तु फारस के धर्म ने सभी अशुभों तथा सभी शुभों को स्पष्टतः इन दो रूपों में एकीकृत कर दिया था, श्रेय समस्त सत्ताओं को इन दोनों के बीच बाँट दिया था, और विश्व के इतिहास को नैतिक समस्या पर टाँग दिया था। फारसियों का अहिर्मन यहूदियों के 'शैतान' तथा ईसाइयों के 'डेविल' [दुष्ट] का प्रारूप बन गया था।

(१११) यह यूनानी प्रतिभा थी जो सर्वप्रथम जगत् के प्रति स्पष्ट बौद्धिक अभिरुचि से देख पाने में समर्थ हुई, जिसमें यद्यपि नैतिक एव धार्मिक प्रेरणाएँ अनुपस्थित नहीं थीं किन्तु ये प्रधान नहीं थीं। उनके महान् विचारक एक शुद्ध प्रकार के तत्त्वमीमांसक थे, और जब उनका दर्शन प्लेटो में जाकर निश्चिततः द्रव्यतत्त्ववादी बन गया तो भेद जगत् का यह विभाजन शुभ तथा अशुभ के बीच नहीं रहा अपितु भौतिक तथा अभौतिक के बीच हो गया।

आरम्भ में वे महज जडवादी थे—एक प्रकार के एकतत्त्ववादी थे। प्लेटो ने कहा, 'सभी वस्तुएँ जल हैं और अन्यो ने कहा 'सभी वस्तुएँ वायु अथवा अग्नि हैं'। आरम्भ में जडतत्त्व इतना स्पष्ट होता है, और मनस् इतना अप्राप्त एव दृष्टिकेन्द्र से दूर होता है कि तत्त्व-मीमांसा के लिए उस मनस् की खोज करनी पड़ती है, उस यथार्थ के एक भाग के रूप में जिसकी इन आरम्भ के सिद्धान्तों द्वारा उपेक्षा की गई। इस खोज के लिए हिरेक्लाइटस (५४०-४७५ ई० पू०) तथा अनेक्झागोरस (५००-४२८ ई० पू०) समान रूप से सम्मान के पात्र हैं। हिरेक्लाइटस ने यह समझाया कि एक साबंभौम बुद्धि का सिद्धान्त [लोगोस] है जो असीम रूप से सूक्ष्म ज्वाला के समान शाश्वत प्रवाह की सभी प्रक्रियाओं को आवृत्त कर लेता है जबकि अनेक्झागोरस ने वैश्वक मनस् को व्यवस्था के चिरस्थायी नियम [नाउस] के रूप में माना। वस्तुओं के मिले हुए बीजों को छाँटते हुए वस्तुओं तथा जीवित प्राणियों को एक दूसरे से अलग करते हुए और उन्हें वर्गों अथवा उपजातियों में वर्गीकृत करते हुए [नाउस] के कारण ही अव्यवस्थित स्थिति [कैमोस] से जगत् का विकास होता है। यद्यपि अनेक्झागोरस ने मनस् की कल्पना एक बहुत अच्छे एवं पारदर्शी द्रव्य के रूप में की, जो असीम दिक् में सर्वत्र प्रसरित है, तो भी वह इस स्पष्ट धनुभव के बहुत समीप था गया था कि मनस् अन्य सभी भौतिक वस्तुओं से भिन्न है, और इस प्रकार वह द्रव्यतत्त्व के किनारे पर ही था।

प्लेटो (४२७-३४७ ई० पू०) जगत् को अभौतिक वस्तुओं, प्रत्ययों के एक सस्थान के रूप में देखता है जो उन विशेष भावितियों में शरीर धारण किये हुए प्रतीत होते हैं, जिन्हें

हम देखते हैं मानो वे जड़ के जाल में फस गये हों अथवा उसकी संगति में अपने स्थान से गिर गये हों परन्तु वास्तव में वे अपने अपरिवर्तनीय राज्य में निर्मल बने रहते हैं। प्रत्यय पूर्ण एवं शाश्वत होते हैं उनकी दृश्यगत प्रतिमाएँ दोषपूर्ण एवं क्षणिक होती हैं। चीते का एक प्रकार होता है वास्तविक चीते इस प्रकार के न्यूनाधिक अर्द्ध प्रतिरूप होते हैं। आदर्श प्रतिरूप का अस्तित्व नहीं होता है। फिर भी सभी वास्तविक चीतों का आदर्श, प्रकार अथवा कोई आदि रूप [आरूप] यथार्थ चीता होता है। हमारा सच्चा ज्ञान इसी को सभी अवसरों पर किसी वर्ग के सभी सदस्यों के तत्त्व, एवं जाति के अपरिवर्तनीय प्रकार के रूप में ग्रहण करता है। विचार का यह कार्य है कि वह इन प्रत्ययों को उनकी दोषपूर्ण ऐन्द्रिय प्रतिमाओं के बीच से पहचान ले, और विशेष रूप से उन अत्यधिक सामान्य प्रत्ययों को जैसे सत्ता का, गुण का, सुन्दरता का शुभ का। मनुष्य की चेतना में सवेदन एवं ऐन्द्रिक इच्छा के रूप में जो जड़ तत्त्व विद्यमान है, उनमें मनुष्य के प्रत्ययों के प्रत्यक्ष को अस्पष्ट करने की प्रवृत्ति होती है, विचार अत्यधिक पूर्ण तब होता है जब सवेदनों के विघ्नकारी मार्ग बन्द कर दिये जाते हैं आत्मा जो देह रूपी जेल में बन्द रहती है, मृत्योपरान्त, प्रत्ययों का अधिक स्पष्ट दर्शन कर सकती है—जो इसके लिए जन्म से पूर्व भी सम्भव था, क्योंकि जीवन में किसी प्रत्यय का नये रूप में ज्ञान, स्मृति की एक विचित्र सिहरन जैसा होता है। इस प्रकार प्लेटो यथार्थ एवं शाश्वत अभौतिक प्रत्ययों से उस जड़ द्रव्य को अलग करता है जो एक प्रकार का ऐसा शाश्वत असत् [नॉन बीइंग] है जिसके फलस्वरूप दोष तथा क्षणिक आकारों का अनुभव होना है। प्लेटो का द्वैतवाद जड़ के विरुद्ध आदर्श को, विशेष के विरुद्ध सामान्य को, अपूर्ण के विरुद्ध पूर्ण को, सापेक्ष के विरुद्ध निरपेक्ष को रखता है। शरीर के बन्धनों के विरुद्ध ऊर्ध्वगामी आत्मा को अभौतिक शिव की ओर अप्रसर होना चाहिए।*

विचार के इतिहास में द्वैतवाद की जहाँ कहीं भी पुनरावृत्ति हुई है वहाँ यह मनस् के किसी विलक्षण गुण की नई सूरत के कारण हुई है। इस प्रकार दकार्त को यह आवश्यक लगा कि उस अपने इस आत्म को अथवा 'अहम् चिन्तयामि' को जिसके विषय में उसे अटल निश्चय था, भौतिक जगत् से अलग करना चाहिए। मानसिक द्रव्य वह है जो सोचता है [अर्थान्] रैसकोजिटैन्स [चिन्तनशील वस्तु] भौतिक द्रव्य वह है जो वस्तु [अर्थान्] रैस एक्सटैन्सा [प्रसारमय वस्तु] है। मानसिकता के और भी अधिक गहन प्रत्यक्ष द्वारा, दकार्त के विस्तार के क्षेत्र को स्वयं मनस् का एक गुण अथवा उसकी प्रक्रिया मानते हुए भी कान्ट का यह विश्वास था कि मनस् के बाहर एक अज्ञेय सत् है जिसकी प्रेरणा से सवेदन के विषय हमारे समक्ष प्रकट होते हैं।

(११२) इस प्रकार इतिहास के महान् द्वैतवादी विचारतन्त्रों ने विभिन्न स्थानों पर जगत् में द्वैत उपस्थित कर दिया है, परन्तु उन सभी ने किसी मानसिक अथवा आध्यात्मिक सत्ता की यथार्थता एवं स्वतन्त्रता पर बल दिया है। यदि हम महान् विचारकों का विचार के महान् आन्दोलनकारियों व विचार के महान् स्थापकों में वर्गीकरण करें, तो हम यह कह

* फोर्दर में उस महान् मिथक को देखें जो इस सधर्म का चित्रण करता है।

सकते हैं कि विचार के महान् आन्दोलनकारी बहुधा द्वैतवादी हुए हैं। प्लेटो, दकार्त और कान्ट विचार के महान् आन्दोलनकारी थे। उनकी महानता बहुत हद तक इस तथ्य में निहित थी कि उन्होंने उन विरोधाभासों का समाधान करने के लिए भी उतने ही महान् प्रयास किये जिनका उन्होंने उद्घाटन किया। बर्गसा को भी आन्दोलनकारियों में ही गिनना चाहिए : उसने पुनः यात्रिभ्रमता के विपरीत जीवन की विलक्षणता को गहन उरसाह के साथ ग्रहण किया था, उसके द्वैतवाद ने एक सन्तुष्ट विकासवादी प्रकृतिवाद के परितोषों को चुनौती दी थी। अब हमें द्वैतवाद पर उसके गुणों की दृष्टि से विचार करना है।

द्वैतवाद की परीक्षा

(११३) प्राचीन द्वैतवाद मुख्यतः विश्व की उस दरार से सम्बन्धित था, मनुष्य की दोहरी प्रकृति जिसकी एक प्रकार की प्रतिध्वनि है। आधुनिक द्वैतवाद मुख्यतः मनस् और शरीर की समस्या से सम्बन्धित है, और विश्व की व्याख्या इस भ्रान्तरिक विभाजन के सन्दर्भ में देता है। हम पहले मनस् तथा शरीर के सम्बन्धों की परीक्षा करेंगे।

(११४) यदि हम यह मान लें कि हम यह जानते हैं कि मनस् तथा शरीर से हमारा क्या तात्पर्य है और अपने अस्तित्व पूर्वजों के साथ यदि यह मान लें कि इन शब्दों से भिन्न अर्थ निकलते हैं, जिससे हमारी कल्पना, मनस् अथवा आत्म को शरीर के अस्थायी प्रतिध्वनि के रूप में ले सके, तो यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि यह गहरी एकता कैसे सम्भव है? यह इतनी गहरी एकता है कि जब मैं कुछ करता हूँ,—अर्थात् जब मैं घूमता हूँ, मेरे मन में यह कभी भी नहीं आता कि मैं बिना अपने शरीर के चला जाऊँ कभी भी मुझे ऐसा नहीं लगता कि सम्पूर्ण 'व्यक्ति' मनस्-शरीर के सहयोग—की अपेक्षा कोई अन्य आत्म है जो घूमने जाता है। यदि मनस् तथा शरीर दो भिन्न यथार्थ हैं तो, इस सहयोग के आधार पर हम किन सिद्धान्तों को प्राप्त कर सकते हैं।

दो ऐसे सिद्धान्त हैं जिन्हें पारिभाषित रूप में समानान्तरवाद और क्रिया प्रतिक्रियावाद [के सिद्धान्त] कहा गया है। ये दोनों हमें मनस् व शरीर को दो द्रव्य मानने की अपेक्षा दो प्रक्रियाओं के रूप में ग्रहण करने के लिए आमंत्रित करते हैं। फलस्वरूप प्रश्न उठता है कि इन घटनाओं की जो हमारे मानसिक इतिहास की रचना करती हैं अन्य उन घटनाओं के साथ क्या करना पड़ता है जो मस्तिष्क [ब्रेन] के इतिहास का निर्माण करती हैं? समानान्तरवाद की मान्यता है कि [कतिपय] मस्तिष्क घटनाएँ तथा मनस्-घटनाएँ बिना किसी भी पद के हस्तक्षेप के एक दूसरे के पूर्णतः अनुरूप चलती हैं। क्रिया-प्रतिक्रियावाद का विचार है कि मस्तिष्क-घटनाएँ मनस्-घटनाओं को प्रभावित करती हैं, तथा मनस्-घटनाएँ मस्तिष्क-घटनाओं को प्रभावित करती हैं। क्योंकि ये दो श्रृंखलाएँ या तो एक दूसरे को प्रभावित करती हैं या प्रभावित नहीं करती हैं। अतः द्वैतवाद के लिए कोई अन्य विकल्प नहीं है।

(११५) समानान्तरवाद दोनों सिद्धान्तों का आकर्षण किसी काल्पनिक शरीर क्रिया वैज्ञानिक की उस स्थिति में है जिसमें वह जीवित व्यक्ति के विचार-क्रम के चलते समय में, होने वाली घटनाओं की परीक्षा करता हुआ होता है। वह भौतिक तथा रासायनिक ज्ञान

के नेमे प्रत्येक कल्पनीय उपकरण से युक्त है जो सूक्ष्म से सूक्ष्म मापन में समर्थ है। यह बात मानली गई है कि वह विचारो को नहीं देख सकता। प्रश्न यह है कि क्या वह किसी भी ऐसी वस्तु को देख सकता है जो विचार तथा मस्तिष्क की इस विलक्षण एकता के अस्तित्व को प्रकट कर देगी? क्या मस्तिष्क की कुछ ऊर्जा का उपयोग विचार अथवा सवेग को उत्पन्न करने में होता है? उस अवस्था में कुछ भौतिक ऊर्जा नष्ट होती प्रतीत होगी। अथवा क्या मनस् किमी मासपेशी को संचालित करने का निश्चय करने में मस्तिष्क की किसी घटना को कोई प्रेरणा प्रदान करेगा जिसकी व्याख्या पूर्ववर्ती मस्तिष्क-घटनाओं के द्वारा स्पष्ट नहीं हो पाती? उस अवस्था में भौतिक ऊर्जा सृष्ट होती प्रतीत होगी। यदि शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक को इस प्रकार की छूट देने के लिए बाध्य होना पड़ा तो उसकी पारम्परिक पद्धतियाँ स्पष्टतः अस्त-व्यस्त हो जायेंगी, और यद्यपि सम्भवतः वह 'विज्ञान का त्याग' नहीं करेगा, जैसा कि कुछ लोगों को भय है, परन्तु इस बात में कोई सदेह नहीं है कि उसके पूर्वाग्रह (क्योंकि कभी-कभी वैज्ञानिक कार्यकर्ताओं के भी पूर्वाग्रह होते हैं) इस प्रकार की स्थिति का अवाञ्छनीय और शायद कल्पनातीत रूप में प्रतिवाद करेगे।

समानान्तरवाद इन कल्पनिक शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक को अपने ढग से काम करने देता है। मस्तिष्क-घटनाओं में ऐसा कुछ भी नहीं है जो भौतिक जगत् के नियमों के अपवाद स्वरूप हो, न ही भौतिक से मानसिक क्षेत्र की ओर ऊर्जा का आगे-पीछे हस्तान्तरण होता है। मस्तिष्क ठीक उसी प्रकार क्रिया करता है जैसा कि प्रकृतिवाद की अपेक्षा है। परन्तु मस्तिष्क मनस् नहीं है। मनस् जतनी ही सफाई से अपने स्वयं के नियमों का अनुगमन करता है। यह न तो शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक के बारे में और न ही मस्तिष्क के बारे में कुछ जानता है। इसका जगत् इसके अपने स्वयं के नियमों अर्थात् अर्थ के सिद्धान्त के अनुसार सगत है, और क्योंकि हमारे पास घटनाओं की दो पूर्णतः सगत शृंखलाएँ हैं [अतः] वे एक समजस-पूर्ण एकता की रचना कर सकते हैं।

(११६) यदि यह सिद्धान्त द्वैतवादी नहीं होता तो यह अधिक युक्ति-युक्त होता। यह मानने पर कि दो स्वतन्त्र सत्ताएँ हैं, : मनस् तथा शरीर, और दोनों ही अपने ढग से कार्य कर रहे हैं, तो इस सिद्धान्त की पूर्व अपेक्षा के रूप में इन दोनों में पूर्व अनुकूलता, चरमतम असम्भाव्यता हो जाती है। यह सिद्धान्त केवल तभी विश्वसनीय होता है जब हम मनस् तथा शरीर को एक ही वस्तु के दो भिन्न पक्ष मानें, जिससे कि वस्तुतः हमारे पास घटनाओं की केवल एक ही शृंखला हो जो आन्तरिक निरीक्षक को उसके मनस् की घटनाओं के रूप में ही प्रतीत हो, और बाह्य निरीक्षक को अथवा शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक को मस्तिष्क की घटनाओं के रूप में ही प्रतीत हो। उस अवस्था में हम द्वैतवादी नहीं हैं, अपितु एकतत्त्ववादी हैं, और स्पिनोजा जो पहला महान समानान्तरवादी था ऐसा ही एकतत्त्ववादी था, क्योंकि उसकी मान्यता थी कि विस्तार और विचार वे दो रूप हैं जिनके द्वारा हम जगत् के आधारभूत द्रव्य को ग्रहण करते हैं।

परन्तु पुनः यदि हमारा समानान्तरवाद द्वैतवादी है तो यह आवश्यक रूप से नियतिवादी [डिटरमिनिस्टिक] है, क्योंकि कम से कम घटना का जो भौतिक पक्ष है वह मानसिक से पृथक्, भौतिक नियमों की अपेक्षाओं के अनुकूल होता है और यदि भौतिक अणुलि भौतिक

नियमों की आज्ञा के अनुसार किसी भौतिक [पिस्तौल के] धोड़े को दवाती है, तो यह स्पष्ट नहीं है कि इसके अनुरूप मानसिक घटना गोली मारने के सक्त्व के अतिरिक्त अन्य कुछ कैसे हो सकती है।

अब यदि वस्तुतः मनस् अपनी उपस्थिति के कारण भौतिक घटनाओं के सिलसिले में कोई अन्तर नहीं लाता, तो यह बिल्कुल भी स्पष्ट नहीं है कि (डार्विन के सिद्धान्तों के अनुसार) मनस् के अस्तित्व की क्या आवश्यकता है। अथवा यदि मनस् अनुभवों के उसी समूह को प्राप्त कर सकता है चाहे शरीर हो या न हो, तो भौतिक जगत् अनावश्यक क्यों नहीं है? सृष्टि ने क्यों अपने इतिहास को इन वैकल्पिक वृत्तान्तों में दोहराया है? इस स्थिति के सम्बन्ध में जो विश्वास है उनसे समानान्तरवाद कठिनाई से ही मेल खाता है।

(११७) त्रिया-प्रतिक्रिया के सिद्धान्त का पहला लाभ यह है कि वह उस सबको स्वीकार कर लेता है जो उसे अनुभव के स्पष्ट तथ्य प्रतीत होते हैं, यथा : शरीर मनस् को प्रभावित करता है और मनस् शरीर को प्रभावित करता है। यह मनस् को उपयोगिता का वह बोध पुनः लौटा देता है जिसका समानान्तरवाद ने हरण कर लिया था : अस्तित्व के सघर्ष में मानवीय चेतना का कुछ मूल्य है, हमारा चिन्तन कुछ ऐसा कार्य करता है जिसे दंहीकी [मस्तिष्क का त्रिया-विज्ञान] ग्रहण नहीं कर सकती। यद्यपि हमारा शरीर भौतिक यन्त्र के सदृश्य सब कुछ कर लेता है तब भी, अस्तित्व के विराट् स्वरूप (पैनोरमा) का आनन्द लेने के लिए ही हमारा चेतन होना सार्थक होगा। परन्तु आश्चर्य है कि हमारे मानसिक जीवन का यह विवरण हमारे इस विश्वास से मेल नहीं खाता कि हम कर्ता हैं, केवल दृष्टा नहीं, कि हमारी सक्त्वेष्याएँ जगत् में, जिसमें प्रकृति का जगत् भी सन्निविष्ट है, परिवर्तन ला सकती हैं, कि जब मैं एक खाई खोदता हूँ तो मेरा मनस् विश्व के भौतिक तथ्यों को बदलने के लिए मेरी मांस पेशियों का उपयोग कर रहा होता है।

(११८) वास्तुतः वह क्या है जो मनस् करता है किन्तु जिसे शरीर अपने स्नायुओं तथा मस्तिष्क से नहीं कर सकता? नव्य-जैवशक्तिवादियों ने एक विशिष्ट जैवशक्ति के सिद्धान्त को मानते हुए इस प्रश्न का अत्यधिक निश्चित उत्तर दिया है। (जैवशक्तिवादी अनिर्वाय रूप से द्वैतवादी एवं मन्योन्य-क्रियावादी होता है। क्योंकि वह अपने जैवशक्तिवाद से इस निष्कर्ष पर पहुँच जाता है कि जीवित-अणुओं के व्यवहार में कुछ ऐसा है जिसकी व्याख्या याग्निकी तथा रासायनिक शास्त्र के उपादानों से नहीं की जा सकती)।

साधारणतया हमें जीवित शरीर से यन्त्र का भेद करने में कोई कठिनाई नहीं होती। जीवित शरीर स्वयं परिचालित होता है जबकि यन्त्र को चलाना पड़ता है; जीवित शरीर की गतियाँ लचीली तथा विविध होती हैं; यन्त्र, गति की एक सीमित शृंखला का अनुगमन करता है; जीवित शरीर किसी उद्देश्य के लिए गतियुक्त होता है, जिससे हम लोग जो दृष्टा होते हैं यह 'समझ' सकें कि यह किसलिए होना है, जबकि यन्त्र किसी संचालक के उद्देश्यानुसार गतियुक्त होना है अपने स्वयं के [उद्देश्य के] लिए नहीं। जब मैं किसी लकड़ी के सट्टे पर पैर रखता हूँ और एक घड़ियाल पाता हूँ तो मेरे निरुत्थ में परिवर्तन का कारण घड़ियाल को एक प्रवार की गति है जो लकड़ी के लट्ठों में नहीं होती, एक लचीली गति जो

मन्दर से घाती प्रतीत होती है और जिसका उद्देश्य आराम-संरक्षण है, जो सम्भवतः उस उद्देश्य को बाधे रखने के लिए अनेकों प्रकार के अग-विन्यासों को धारण करता है। जैसा विलियम जेम्स ने इस विषय को प्रस्तुत किया है, मानसिक जीवन का बाह्य चिह्न "साधनों के वरण द्वारा साध्यों की खोज का" है। कोई इन्जिन किसी साध्य का अनुसरण करता प्रतीत हो सकता है, परन्तु यदि किसी बाधा द्वारा रुकावट पड़ जाय तो यह उसके लिए कोई अन्य मार्ग नहीं खोज सकता। शरीर के कल्याण को अपने उद्देश्य का एक अंग मानते हुए मनस की उपयोगिता इसकी आविष्कार करने की शक्ति में है।

इसके प्रतिरिक्त, मनस् में स्थायित्व है, और वह व्यतिक्रम के पश्चात् अपने कार्य को फिर आरम्भ कर सकता है, और विभिन्न क्रमों में कर सकता है। यत्र से गीत एक ही प्रकार से निकल सकते हैं और मान लीजिये कि यदि वह बरगंमाला के घसरो को चले क्रम में प्रस्तुत कर सकता है तो इस क्रम में गड़बड़ नहीं हो सकती। कोई मकड़ी जिसके जाले को आशिक रूप से नष्ट कर दिया गया है पुनः वहीं से भी आरम्भ करके उसे सुधार सकती है। कोई चिड़िया जिसके नीड के निर्माण में व्यवधान उपस्थित हो गया है फिर से अपने नीड का निर्माण आरम्भ कर सकती है, और अनेक भिन्न अवस्थाओं में से किसी एक में पूरा कर सकती है। मनस् की उपयोगिता इस बात में है कि उसके सम्मुख सदा कोई लक्ष्य रहता है तथा इस लक्ष्य के अनुकूल, वह सभी प्रकार की नवीन तथा अप्रत्याशित अवस्थाओं में भी कार्य को ठीक ठीक संयोजित कर सकता है। इन सभी अवस्थाओं में मनस् यत्र को जो योगदान देता है उसे शायद नेतृत्व शब्द अभिव्यक्त करता है। जब हांसड्वीस को यह मालूम हुआ कि वह स्टार मछली (जिसके पंख सितारों की तरह होते हैं) के भ्रूण को किसी भी दिशा में बिना किसी योजना के काट सकता है, और ये टुकड़े यदि बहुत सूक्ष्म न हों तो, पूर्व वयस्को में विकसित हो जाते हैं, तो उसने यह अनुमान किया कि इस विकास का नेतृत्व किसी जैव नियम द्वारा हुआ है जब बगंसा को यह मालूम हुआ कि विकास के क्रम में कोमल देह वाले जीवों ने विकास के निरन्तर चरणों को पार करते हुए एक अक्षर का विकास कर लिया है, जो आश्चर्यजनक रूप से उस अक्षर से मिलती-जुलती है जो रीढ़दार प्राणियों की स्वतन्त्र वनपरम्परा से विकसित हुई है, तो उसने यह अनुमान किया कि इन दोनों शृंखलाओं का नेतृत्व इस उपयोगी लक्ष्य के लिए एक ही समान अवप्रेरण द्वारा हुआ है। जब मैक्डूगल ने "मूल प्रवृत्ति" पर ध्यान दिया जिसके द्वारा कबूतर अथवा मधुमक्खियाँ बदलती हुई आकृतियाँ तथा रोशनी तथा गंध की अवस्थाओं में अपने घर का रास्ता खोज लेती हैं, तो उसने अनुमान लगाया कि उनके व्यवहार का नेतृत्व स्नायु यन्त्रों पर क्रिया कर रहे किन्हीं भी उद्दीपनों द्वारा नहीं अपितु एक मनस् द्वारा होता है जिसमें स्थान का 'बोध' होता है और घर पहुँचने का 'उद्देश्य' होता है।

(११६) दूसरी बात यह है कि यान्त्रिक व्याख्याएँ उस स्थिति में भी असफल होती प्रतीत होती हैं जिसमें व्यवहार वस्तुओं के तद्रूप के प्रति नहीं अपितु उसके उस रूप के प्रति सक्रिय होता है जो उससे अभिप्रेत होता है। किसी बच्चे को मार द्वारा रुकाया जा सकता है : उस उद्दीपक के प्रति प्रतिक्रिया ठीक उतनी ही यान्त्रिक हो सकती है जितना उद्दीपक स्वयं।

परन्तु यदि रुलाई का कारण फटवार अथवा धमकी अथवा घृणा का चिह्न अथवा उपेक्षा की कल्पना हो तो यान्त्रिक व्याख्या बठिनाई में पड़ जाती है। कोई यत्र किसी संवेदन के प्रति प्रतिक्रिया दिखा सकता है परन्तु यह किसी प्रत्यक्ष अथवा अर्थ के प्रति कैसे प्रतिक्रिया दिखा सकता है ?

सहज प्रवृत्ति ऐसी प्रक्रिया है जो किसी उपयुक्त उद्दीपक द्वारा सक्रिय की जा सकती है तथा किसी अच्छे यत्र में सर्वदा एक ही उद्दीपक स्वभावतः एक ही प्रकार की प्रतिक्रिया को उत्पन्न करेगा। अब जिज्ञासा की सहज प्रवृत्ति पर ध्यान दें : इस प्रवृत्ति को कौनसा उद्दीपक प्रेरित करेगा ? मान लीजिये कोई विलक्षण वस्तु। परन्तु आज जो विलक्षण है वह कल विलक्षण नहीं होगा। एक ही उद्दीपक एक ही कार्य को उत्पन्न नहीं करता। इस प्रकार जिज्ञासा कोई यान्त्रिक प्रक्रिया नहीं है। यह इस बात से उत्प्रेरित नहीं होती कि वस्तुएँ नया हैं अथवा इस बात से उत्प्रेरित होती हैं कि प्रेक्षक के लिए उनका नया अर्थ होता है। प्राण-वादी [वाइर्टलर] का आग्रह है कि अर्थ के प्रति इस प्रकार की प्रक्रिया किसी मनस् की अपेक्षा रखती है।*

इस प्रकार प्राणीवाद इस प्रश्न का कि मनस् तथा शरीर एक दूसरे पर क्या [क्रिया-प्रतिक्रिया] करते हैं, निम्न प्रकार से उत्तर देता है : शरीर संवेदन द्वारा अपनी अवस्था के तथ्यों की एक रिपोर्ट मनस् को प्रस्तुत करता है, मनस् मस्तिष्क के चालक [मोटर] क्षेत्रों पर गिया करते हुए, यान्त्रिक प्रतिक्रिया के स्थान पर बुद्धियुक्त प्रतिक्रिया को स्थानापन्न करता है जो अन्वयथा घटित हो गई होती,—एक बुद्धियुक्त प्रक्रिया वह होती है जो तथ्यों के अर्थ को और साथ ही साथ स्वयं कोरे तथ्यों को भी ग्रहण करती है, और जो वांछित लक्ष्य के लिए अग्नी का नेतृत्व करने में आविष्कारशील तथा स्थायित्व लिए होती है। प्रत्यर्थों को प्रतिवर्तन चाप [कर्व] में सन्निविष्ट कर दिया जाता है।

(१२०) अब यदि हम अपने द्वैतवादी से वास्तविक घटनाओं के थोड़े और अधिक निष्कर्ष धारण को कहें, और इस बात की व्याख्या करें कि कहीं और कैसे शरीर मनस् पर तथा मनस् शरीर पर क्रिया करता है तो वह यह स्वीकार कर सकता है कि इस प्रश्न का उत्तर देना कठिन है। शरीर-क्रिया वैज्ञानिक की उलभन पर हमने ध्यान दिया है। हमारी अपनी उलभन इससे शायद ही कम हो, क्योंकि हम अपने संवेदनो को शरीर में संभ्रान्त हुए नहीं देखते, वे तो केवल वहाँ हैं, और हम अपने सक्ल्प-व्यापारों को मस्तिष्क पर प्रिया करते हुए नहीं देखते,—किसी प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा उम अंग के अस्तित्व के विषय में हम भ्रम्य रूप में अनभिज्ञ होते हैं। द्वैतवादी कह सकता है कि इस बात की कि ये पारस्परिक कार्य कैसे घटित होते हैं तब तक व्याख्या करना आवश्यक नहीं है जब तक कि यह स्पष्ट हो कि वे वास्तव में घटते हैं।

* इन विषयों के अधिक विस्तृत विचार-विमर्श के लिए 'जरनल ऑफ़ जैवनीरमल साइकोलॉजि एण्ड माशियन साइकोलॉजि', (जून-सितम्बर १९२१) में मेरा लेख 'दि डार्शनेस इन द कन्सेप्शन ऑफ़ इन्स्टिन्क्ट' [सहज प्रवृत्ति की अवधारणा में उभयगता] देखें जो 'इयूमन नेचर एण्ड इट्स रिमेकिंग' [मानवीय प्रकृति तथा इसकी पुनर्रचना] में प्रथम परिशिष्ट के रूप में पुनर्मुद्रित हुआ है।

परन्तु क्या वे वस्तुतः घटित होते हैं ? हम उन्हें घटित होते हुए नहीं देखते । और क्या यह सम्भव भ्रमवा कल्पनीय है कि मनस् तथा शरीर को एक दूसरे की प्रभावित करना चाहिए ? यदि ऐसा है तो, यह असंगत कार्य-कारण सम्बन्ध का उदाहरण है । जगत् मे ग्रन्थन सब स्थानों पर कारण तथा कार्य प्रकार मे ममान होते हैं तथा मात्रा मे तुल्य होते हैं, परन्तु किसी सकल्पेच्छा में एव बल्क [कौरटेक्स] मे ऊर्जा-परिवर्तन मे परिमाण की समानता कैसे हो सकती है ? जैसा क्लिफर्ड ने कहा है, "हम इस बात की भी आशा कर सकते हैं कि कोई मालगाड़ी मैत्री की उस भावना के आघार पर परस्पर जुड़ी हो जो खलासी तथा गाड़ के बीच हो सकती है । यह कठिनाई इतनी दुर्जेय है कि इमने अनेक विचारकों को पुन समानान्तरवाद की ओर लौटा दिया है, और अधिक उत्तरदायित्वपूर्ण द्वैतवादियों मे यह अपेक्षा बरती है कि वे क्रिया-प्रतिक्रिया की प्रक्रिया का कोई सिद्धान्त प्रस्तुत करें ।

(१२१) दकार्त का प्रयास प्रसिद्ध है । दकार्त को मस्तिष्क के मध्य एक ऐसे रहस्यात्मक एव सूक्ष्म ग्रन्थिरूपी भ्रम अर्थात् 'पीनियल ग्रन्थि' की सूझ मिली, जो उस स्थान का सूचक है जहाँ विचार जीवन्त प्रवाह से मिलते हैं और उस भ्रम विशेष के भौतिक सन्तुलन की अत्यधिक कोमलता के कारण, ग्रन्थिगत सूक्ष्म आवेग के द्वारा उनकी गति का संचालन करते हैं । उसके अपने समय में भी यह कल्पना विशिष्ट रूप से दुर्भाग्यपूर्ण मानी गई थी, यद्यपि उस समय कोई भी यह सदेह नहीं कर सकता था कि 'पीनियल ग्रन्थि' एक अल्पविकसित मध्य-नेत्र है जो कतिपय सरीसृपों मे स्पष्टत अंकित होता है ।

अधुनातन सिद्धान्त अधिक विचक्षण तथा विवेकशील रहे हैं । ड्रीश का सिद्धान्त अत्यधिक सावधानी से प्रतिपादित हुआ है ।* ऊर्जा के संरक्षण के सिद्धान्त को ध्यान मे रखते हुए वह मनस् तथा शरीर के बीच मे एक मध्यस्थ अयान्त्रिक नियम को सन्निविष्ट कर देता है, जिसका अपना स्वभाव उद्देश्यमूलक होता है (जिसे वह अरस्तू की भाँति अन्तस्तत्त्व [एन्टिलैकि] बहता है) जिसमे मस्तिष्क के आरम्भिक परिवर्तनों को रोकने और इस तरह विना उनकी मात्रा मे परिवर्तन किये उनके परिणामों को बदलने की सामर्थ्य होती है ।

इस प्रकार के सभी प्रयास प्राणवादी के विश्वास को सूचित करते हैं, और फिर भी ये प्रयास प्रतिभा की अधिबला से अप्रकान्त होते हैं । ऊर्जा के संरक्षण के सिद्धान्त को छोड़ देने का कोई वैध कारण प्रतीत नहीं होता क्योंकि यदि मनस् को प्रकृति की दिशा मे किसी भी तरह का परिवर्तन करना है, तो इसे कुछ कार्य करना होगा जो अन्यथा किसी भौतिक बल के द्वारा किया जायगा । भूत विभिन्न द्वैतवादी इस विषय मे संरक्षण के भौतिक नियमों को दृढतापूर्वक अस्वीकार कर देते हैं, और मनस् को ऊर्जा का स्रोत मान लेते हैं ।† और उनमे से कुछ इस बात की ओर संकेत करते हैं कि स्वयं कार्य-कारण सम्बन्ध की उस वर्णन के घतिरिक्त कोई पवित्रता नहीं होती कि प्रकृति के अनुक्रम मे हमें किस प्रकार की घटनाएँ वस्तुतः एक दूसरे मे जुड़ी हुई मिलती हैं । किसी भी प्रकार की वस्तु, जो भी कुछ हम जानते

* 'साइस एण्ड फिलासोफी ऑव द आरगैनिज्म' [अगी का विज्ञान तथा दर्शन] ।

† मैक्डूगल, 'बॉडी एण्ड माइण्ड' [शरीर तथा मनस्], बर्गसो, 'माइण्ड एनर्जी' [मनस ऊर्जा] प्रैट, 'मैटर एण्ड स्पिरिट' [जड़ तथा चेतन] पृ १५२ ।

हैं, उसके अनुसार किसी भी अन्य प्रकार की वस्तु का कारण हो सकती है और हम इस सम्भावना को प्राग्नुभविक रूप से अस्वीकार नहीं कर सकते कि मनस् शरीर पर क्रिया कर सकता है और इसके विपरीत [शरीर मनस् पर क्रिया कर सकता है], केवल इसलिए क्योंकि प्रकृति में अन्यत्र कारण तथा कार्य के बीच प्रकार की समानता है।

(१२२) क्रिया-प्रतिप्रियावाद की वास्तविक कठिनाई इस स्थिति में निहित नहीं है कि कुछ भौतिक नियमों में हस्तक्षेप होगा। यह इस तथ्य में निहित है कि—यद्यपि यह अनुभव के अनुष्ठा प्रतीत होती है—यह मूल रूप से अनुभव के प्रतिरूप होनी है। न तो शरीर और न ही मनस् उस भूमिका को स्वीकार कर सकते हैं जो क्रिया प्रति-प्रियावाद इनके लिए निर्धारित करता है।

जब शारीरिक क्रिया के आघार पर व्याख्या देना सम्भव नहीं होता तब मनस् की दुहाई दी जाती है, और जिस सीमा तक शरीर-क्रियाविनाश लगभग प्रत्येक बात की व्याख्या कर देता है, उस सीमा तक मनस् के पास करने को बहुत कम शेष रहता है। जगल में जगली पशु द्वारा मेरा पीछा किया जाता है, भय को नैसर्गिक प्रकृति मेरी शारीरिक प्रक्रिया पर अधिकार कर लेती है और मैं अपनी पूर्ण स्वोक्तित से अपने शरीर को दौड़ता हुआ पाता हूँ, जबकि मुझे मनस् के रूप में इस कार्य में सिवाय पेड़ों से बचकर भागने के और कुछ भी करना नहीं होता। अपने अनुभव के वर्णन का यह ढग ठीक नहीं है, मैं कभी भी चेतन रूप से मनस् तथा शरीर में इस प्रकार का अलग-विभाजन नहीं करता, मैं, मनस् के रूप में इस बात को नहीं मानता कि मैं स्वयं इस प्रक्रिया के एक भाग को सम्पादित कर रहा हूँ। [परन्तु] यदि यह कोई चेतन प्रक्रिया है तो इस सम्पूर्ण प्रक्रिया को ही मैं कर रहा हूँ :

मेरा शरीर समूचे रूप में जो करता है [उसे] मैं ही करता हूँ।

यह मैं ही हूँ जो अपने समस्त ऐच्छिक कार्यों को करता हूँ, फिर भी नैसर्गिक प्रकृति की प्रक्रिया अथवा अन्य शारीरिक प्रक्रियाएँ उनमें शामिल हो सकती हैं। अनुभव के दृष्टिकोण से, शरीर मनस् के अतिरिक्त अन्य, कुछ भी नहीं है। यह मनस् का ही एक अंग है, और उस हद तक, स्वयं मनस् का ही एक अंग [भाग]।*

(इस विचार पर मनन करें यह कतिपय इस विषय की गलत अवधारणाओं को सही कर सकता है कि आपका मनस् से क्या अभिप्राय है। जैसाकि हमने कहा था, आत्म का महजबोध शुद्ध निश्चयात्मकता का एक अंग है परन्तु यह भ्रमातीत नहीं है कि आत्म का विस्तार कितना है।)

(१२३) परन्तु शरीर के पास भी उस स्थान के लिए प्रतिवाद करने का कारण है जो इसके लिए द्वैतवाद द्वारा निर्धारित किया गया था। क्योंकि मनस् से अलग किये जाने के फलस्वरूप जो उत्पन्न होता है उससे इसकी हानि होती है। इसका भायं अपेक्षाकृत निम्न प्रकार का है, यह 'केवल' यान्त्रिक है। तब प्लेटो की इस मान्यता के लिए कुछ औचित्य है कि ज्ञान शरीर का बहिष्कार कर देने पर अधिक सुविधापूर्वक होता है, और नैतिक द्वैतवाद

* इस सर्क के विस्तार के लिए, 'दि सैन्स, इट्स बॉडी एण्ड फ्रीडम' [आत्म, इसका शरीर तथा स्वतन्त्रता] पढ़ें।

के लिए भी [प्रौचित्य], जो अधिकांश में तत्त्वमीमासीय द्वैतवाद के साथ चलता है, जिसके अनुसार ऐन्द्रिय सुख तथा इच्छा के रूप में शरीर पर विजय प्राप्त करनी है।

अन नैतिकों के सम्पूर्ण क्षेत्र में इस माँग से अधिक महान् भयवा अधिक सत्य कोई बात नहीं हो सकती कि 'जगत्, शरीर तथा शतान' पर विजय प्राप्त करनी है यह एक नैतिक दिशा है और यह उस विपरीतशक्ति तथा नैतिक जडवाद से दूर खेंच लेती है जिसकी ओर सहज प्रवृत्ति सदैव आकर्षित होती है। प्लेटो के प्रतिरिक्त अन्य किसी ने भी इस नैतिक दिशा को अधिक उत्कृष्ट रूप से ग्रहण नहीं किया था। परन्तु हमें जिसके विरुद्ध सघर्ष करना है वह 'शुद्ध' प्रकार की जडवादिता है। यह तब होता है जब शरीर नैतिक सत्ता बन बैठता है, और यह माँग करने लगता है कि इसकी आवश्यकताओं, इसकी सहज प्रवृत्तियों, इसकी मनोग्रन्थियों तथा वासनाओं को पृथक् एव पर्याप्त सामग्री के रूप में माना जाय तो हमें किसी उच्चतर और अपेक्षाकृत अधिक पूर्ण, अपनी नैतिक दिशा के नाम पर इसके प्रकलन की भर्त्सना करनी पड़ती है। वह उच्चतर अस्तु शरीर की प्रवहेलना में भयवा शरीर से पृथक् मनस् का जीवन नहीं हो सकता। यह मनस् का वह जीवन है जो शरीर को धर्म की अपनी विविध दिशाओं में अपना लेता है एव सन्निविष्ट कर लेता है। मनस् शरीर से कोई संकेत ग्रहण करे इसके ध्यान पर वह उसे वही धर्म देता है जो मनस् को अभिप्रेत है। यह ऐन्द्रिय सुख का त्याग नहीं है, अपितु उसका 'उदात्तीकरण' है यही वह बात है जिसका वर्णन प्लेटो ने अपने सवाद सिम्पोजियम में किया है। सिम्पोजियम फीढरस की पूर्णता है और ससार के प्रति मध्ययुगीन अत्यधिक घृणा [कन्टेम्पटस मुण्डी] से अधिक श्रेष्ठ चरण है।* हमारे जडवाद प्रायः अनुचित रूप से उपेक्षित भौतिक सत्ता का प्रति-शोध है।‡

(१२५) यदि मनस्-शरीर के सम्बन्ध में द्वैतवाद सफल नहीं होता तो हम किसी एक प्रकार के एकतत्त्ववाद [मोनिज्म] से प्रतिबद्ध हो जाते हैं,—मानव व्यक्ति एक ही सत् होना चाहिए। इसके विकल्प क्या हैं ?

प्रवृत्तिवादी एकतत्त्ववाद कहेगा कि यह सत् भौतिक शरीर है : मनस् यथार्थ प्रक्रिया में एक प्रकार की प्रकाशमान (और अप्रभावकारी) सलग्न वस्तु—अर्थात् शरीर के जीवन का एक 'उपतत्त्व'—है, उस दृष्टि को हमने अस्वीकार कर दिया है।

यह भी हो सकता है कि मनस् तथा शरीर दोनों किसी तीसरे यथार्थ की प्रतीतियाँ हों, जो दोनों से भिन्न हो, और ये दोनों समानान्तर घटनाओं के रूप में कार्य करते हो क्योंकि ये इस आधारभूत तटस्थ द्रव्य के ही दो पक्ष हैं। जैसाकि हम देख चुके हैं यह स्पिनोझा की दृष्टि है।

* पालसन के ग्रन्थ 'एथिक्स' की प्रथम पुस्तक का दूसरा अध्याय पढ़ें जो निश्चयनिटी पर स्मरणीय अध्याय है।

‡ यह टिप्पणी आजकल की अधिकांश जडवादिता पर प्रयुक्त नहीं होती। उदाहरण के लिए मनो-विरलेश का यह प्रचलन अधिकांश में बह रवागत है जो सर्वदा उस नीम इकीम का किया जाता है जो भोगवादी को बैज्ञानिक आधारों पर यह विरवास दिला सकता है कि उनके लिए वे जो चाहें वह नहीं करना अस्वास्थ्यकर है।

अथवा यह भी हो सकता है कि मनस् स्वयं एक यथार्थ ही . और शरीर इसके अंग के रूप में उसके साथ कार्य करता हो (प्रत्येक व्यक्ति के अपने दृष्टिकोण से) और (अन्य व्यक्तियों के दृष्टिकोण से) शरीर उस पूर्ण व्यक्ति की दृश्यगत प्रतिमा अथवा अभिव्यक्ति हो । यह प्रत्ययवाद की दृष्टि है जिस पर हम शीघ्र ही विचार करेंगे । .

□ □ □

अध्याय १८

वैश्वक द्वैतवाद

(१२५) यह स्पष्ट हो गया है कि महान् द्वैतवादी विचार के क्षेत्र में आन्दोलन करने वाले कयो समझे जाते हैं। उन्होंने जगत् में एक वास्तविक भेद को पहचाना, और उन्होंने उसके नियम में इतना विश्चरण किया जिसके फलस्वरूप उन्होंने अनेक अनमायेय समस्याओं को प्रस्तुत किया : जैसे—ये असमान तथा स्वतन्त्र सत्ताएँ कैसे मिलकर कार्य करती हैं ? और यदि वस्तुतः ये स्वतन्त्र हैं तो इन्होंने सर्वप्रथम कैसे एक दूसरे को साथ-साथ पाया ?

ये प्रश्न वैश्वक द्वैतवाद की अपेक्षा, जो विश्व को दो विरुद्ध-धर्म सिद्धान्तों के मिश्रण अथवा सपर्प का दृश्य मानकर आरम्भ होता है, मनस् तथा शरीर के द्वैतवाद के लिए अपेक्षा-कृत अधिक उलझन वाले हैं। मनस् तथा शरीर मानवीय व्यक्तित्व में ऐसे अभिन्न रूप से मिले हुए हैं कि अस्तू प्नेटो को विश्वास से उत्तर दे सका था : आत्मा शरीर के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है यह शरीर का 'आकार' [फॉर्म] है, शरीर का आन्तरिक जीवन है, उससे उतने ही उपयुक्त रूप में सम्बन्धित है जिनना कि कोई दस्ताना किसी हाथ से। महाण्ड में विरोधी तत्त्वों का वैषम्य अथवा विरोध भी इस सम्पूर्ण स्थिति की अधिक अच्छी तरह से प्रस्तुत कर सकता है। परन्तु यहाँ भी द्वैतवाद को उस सम्बन्ध की व्याख्या करनी चाहिए जो विरोधी सत्ताओं में है और इस बात का उत्तर देना चाहिए कि क्या उत्पत्ति तथा तत्त्व की दृष्टि से वे वास्तव में एक दूसरे से स्वतन्त्र हैं।

(१२६) इन वैश्वक द्वैतवादों पर विचार करने पर आरम्भ में ही यह बात कुछ अनिष्ट सूचक प्रतीत हो सकती है कि इन्होंने जगत् को अनेक स्वार्थों पर विभाजित कर दिया है। यदि द्वैतवाद में खाई बनाई तो दूसरे ने पाटी। शुभ तथा अशुभ के नैतिक द्वैतवाद को कुछ हद तक विचार तथा जडद्वय अथवा आकार तथा सामग्री के तत्त्वमीमायीय द्वैतवादों द्वारा मिटा दिया गया है। परन्तु इन्हें पूर्णतः नहीं मिटाया गया—प्लेटो में, और हमारे विचार में, बर्गसां में यह तत्त्वमीमायीय दरार नैतिक दिशा का एक स्रोत बन गई है। हमें उन पर उनके गुणों की दृष्टि से विचार करना चाहिए।

(१२७) इस बात का एक स्पष्ट कारण है कि कयो धार्मिक अनुभूति, यदि इसमें सबल नैतिक गुण हैं तो द्वैतवाद की ओर झुकती है, क्योंकि द्वैतवाद कयो नियम को उस अशुभ नियम की सृष्टि करने के उत्तरदायित्व से मुक्त कर देता है जिससे सपर्प करने में यह लगा हुआ है।

परन्तु जब ईश्वर को उत्तरदायित्व से इस प्रकार वंचित कर दिया जाता है तो यह ससीम तथा परिमित हो जाता है, और स्रष्टा के रूप में उसकी महत्ता लुप्त हो जाती है,

क्योंकि जगत् में उसके अतिरिक्त एक और भी सत्ता है जो अपने अस्तित्व के लिए उस पर निर्भर नहीं है। इस प्रकार की दृष्टि में श्रेयस् [गुड] सर्वोत्कृष्ट सत् नहीं रहता—मर्वोत्कृष्ट सत् कोई नहीं है, और [फलतः] मनस् किसी अन्य चरम सत् की खोज करने लग जाता है जो दोनों के अस्तित्व एवं पारस्परिक संयोग का स्पष्टीकरण कर सके।

इस प्रकार धार्मिक द्वैतवाद बहुत कम स्थिर अथवा सगतिपूर्ण रह है। यह समझ है कि उनकी पृष्ठभूमि में किसी रहस्यमय चरम एकता में, कोई विश्वास मिले। चीनी परम्परा में ताओ—भ्रजात विधान, यांग और यिन से ऊपर था।^१ फ्रांस में दोनों देवता काल के बुढ़वा पुत्र थे, और काल में पुन लय होना ही उनकी नियति थी।

(१२८) शुद्ध तार्किक आधारों पर, यह स्पष्ट है कि वैषम्य के विरोधी सदस्यों जैसे प्रकाश तथा अंधकार, शीत तथा ताप, में एक गहरी जातीय समानता होती है। शीत तथा ताप दोनों तापक्रम के अंश [मात्र] हैं। उनकी तुलना केवल हमारी संवेदनशीलता तथा एक दूसरे के सदर्थ में की जाती है। क्या यही बात शुभ तथा अशुभ अथवा आत्म तथा जड़ द्रव्य के विषय में कही जा सकती है ?

अशुभ के विषय में निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि अशुभ के रूप में प्रभावकारी [सार्थक] होने के लिए इसमें शुभ होना ही चाहिए। ल्यूसीफर^२ स्वर्ग के विरुद्ध इसीलिए युद्ध कर सकता था क्योंकि वह भी देवदूत तुल्य स्वभाव का है। यदि हम शुभ तथा अशुभ में स्पष्ट भेद बना सकें, तो अशुभ विनष्ट हो जाएगा। इस सम्बन्ध में यह प्रश्न भी उठाया गया है कि क्या तब शुभ भी विनष्ट नहीं हो जायगा, अर्थात् कि क्या विषमता का घोंडा-सा भी तत्त्व शुभ को इसका गुण प्रदान करने के लिए आवश्यक नहीं है ? इसके विषय में और अधिक विचार का अवसर आगे आयेगा, परन्तु कम से कम इतना तो स्पष्ट ही है कि—क्योंकि अशुभ मात्र निरर्थक है, अतः—शुभ तथा अशुभ स्वतन्त्र यथार्थ नहीं हो सकते।

(१२९) परन्तु आत्मा तथा जड़ के विषय में यह बात इतनी स्पष्ट नहीं है कि दोनों को ही अस्तित्व के लिए एक दूसरे की आवश्यकता है। दकार्त को वे दो भिन्न द्रव्य प्रतीत हुए थे क्योंकि 'दो द्रव्यों को वस्तुतः तभी भिन्न कहा जा सकता है जब प्रत्येक दूसरे से स्वाधीन अस्तित्व रखता हो।'^{*} मनस् के विषय में बिना सोचे भी हम दिक् तथा जड़ द्रव्य का स्पष्ट तथा निश्चित प्रत्यय बना सकते हैं। यह दकार्त को विश्वरत करने के लिए पर्याप्त था कि जड़ द्रव्य का मनस् के बिना भी अस्तित्व हो सकता है। उसको यह भी प्रतीत हुआ कि हम बिना दिक् अथवा जड़ द्रव्य पर विचार किये 'महम् विन्तयामि' का स्पष्ट तथा सुनिश्चित प्रत्यय बना सकते हैं। क्योंकि मनस् भी बिना भौतिक जगत् के अस्तित्ववान हो सकता है। इसके विषय में आपका निराण्य क्या है ?

(१३०) मुझे संदेह है कि हम में से अधिकांश लोगो को यह विश्वास है कि हम लोग बिना मनस् के विषय में कुछ भी सोचे जड़ द्रव्य के विषय में सोच सकते हैं। हम लोग एक ऐसे

* स्पिनोजा, 'भिन्सपत्त्व ऑब दकार्त फ़िलासोफ़ि' [दकार्त के दर्शन के सिद्धान्त] पहला भाग, दसवीं परिभाषा।

अवसर की कल्पना कर सकते हैं जब जगत् के अपने एकाकी विकास में चेतना का अंश भी नहीं था, हम लोग ऐसे दिक् के विषय में सोच सकते हैं जो वस्तु से विहीन है, और उन शक्तियों से विहीन है जो इसके विषय में सोचते हैं। जब प्रोफेसर ह्याइटडैड ने अपनी पुस्तक फार्मलिस्टिक्स में कहा कि 'प्रकृति मनस् से स्वतन्त्र है' तो उनका यही तात्पर्य था कि—हम भौतिकी के तथ्यों पर बिना मनस् को बीच में लाये विचार कर सकते हैं और करते भी हैं। और कम से कम उन लोगों के लिए यह एक बहुत बढ़िया तर्क बन जाता है जो दकार्त के साथ यह मानते हैं कि हमारा विचार यथार्थ का एक अच्छा मानदण्ड है कि प्रकृति की सामग्री स्वतन्त्र सत्ता है।

दूसरी ओर, हमसे अधिकार यह कहेंगे कि मनस् पर बिना जड़ द्रव्य के सोचना थोड़ा कठिन है। जब हम सोचते हैं, तो हम किसी वस्तु के विषय में सोचते हैं और उस वस्तु का सदैव (अथवा संभव सदैव) अपने में कोई ऐन्द्रिक विन्ध होता है। प्रकृति अनुभव के लिए एक अत्यावश्यक अनगड उपादान सामग्री है, जो समस्त चिन्तन का आधार है। तब क्या अस्तित्व के लिए मनस् को जड़ द्रव्य की आवश्यकता है ?

परन्तु थोड़ा अधिक ध्यान से विचार करें। क्या मनस् को जड़ द्रव्य की आवश्यकता है, अथवा इसे केवल जड़ द्रव्य के विचार की आवश्यकता है ? और क्या इस विचार का बिना जड़ द्रव्य के किसी स्वतन्त्र द्रव्य के रूप में वास्तविक अस्तित्व के, अस्तित्व हो सकेगा ? यदि आप इन प्रश्नों का मर्म ग्रहण कर लें तो आपको दकार्त से आगे के दर्शन की प्रगति की पारी मिल जायेगी।

(१३१) स्पिनोजा ने कहा यह स्पष्ट है कि मनस् तथा जड़ द्रव्य एक दूसरे से सम्बद्ध हैं—हमारे विचार सबसे पहले जड़ द्रव्य के विषय में विचार होते हैं। परन्तु जब हम जड़ द्रव्य के विषय में सोचते हैं तो हम इसे परम सत् की ही एक प्रतीति अथवा 'अन्तिम यथार्थ के धर्म [एट्रीब्यूट्स]' के रूप में ग्रहण करते हैं,—और यह सोचना ठीक है। इसी भाँति जब हम मनस् के विषय में सोचते हैं तो हमें वह भी सत् के सारतत्त्व के रूप में ही प्रतीत होता है,—और यह प्रतीति भी उसी तरह सत्य होती है। परन्तु यदि दोनों सत्य हैं तो—केवल ऐसा एक ही चरम सत् अथवा द्रव्य हो सकता है, जड़ द्रव्य तथा मनस् (विस्तार तथा विचार) जिसकी मानो विभिन्न भाषाओं में दो पूर्ण तथा समान अभिव्यक्ति की विधाएँ हैं। हमें द्वैतवाद से एकतत्त्ववाद की ओर लौटना पड़ेगा और इस एक परम द्रव्य को हम प्रकृति अथवा ईश्वर कह सकते हैं,—एक सत्, पूर्ण, स्वयम् और उन सभी वस्तुओं का आधार जो अनुभव में प्रकट होती हैं।

साइबनिज ने एक ओर भी अधिक जोखिम भरा सुझाव दिया। शायद जड़ द्रव्य का विचार बिना किसी बाह्य धनुष द्रव्य के वास्तविक अस्तित्व के पर्याप्त है। अन्त प्रकृति की अवधारणा ठीक वैसी ही है जैसी हमें प्राप्त है। जब हम यह कहते हैं कि मनस् को विचार करने के लिए प्रकृति की अनगड सामग्री के रूप में आवश्यकता है, तो शायद हमने सत्य और प्रकृति के विषय में कि वह क्या है, सम्पूर्ण सत्य कह दिया होता है। यह मानना हमारे मार्ग को एक अन्य प्रकार के एकतत्त्ववाद की ओर ले जाता है, जिसमें प्रकृति की

मयार्थता को मनस् की मयार्थता में अन्तर्भूत कर लिया जाता है। यह प्रत्ययवाद [माइडियलिज्म] कहलाता है।

इतिहास के रूप में प्रत्ययवाद ऐसे प्रकार का दर्शन प्रतीत होता है जिसकी ओर द्वैतवाद ने विचारधारा को स्वतः ही मोड़ दिया है। क्योंकि द्वैतवाद प्रत्येक बार मनस् क्या है, इस प्रश्न के स्वरूप के अत्यन्त स्पष्ट सहजबोध के कारण उपस्थित हुआ है, अतः उम सहजबोध के अर्थ को, एक बार पुनः मनस् को प्रकृति में सन्निविष्ट कर जाना नहीं जा सकता,—जो स्वयं इसका एक विषय है, परन्तु उसे एक नये तथा क्रांतिकारी एकतत्त्ववाद की प्राप्ति के द्वारा ही जाना जा सकता है जिसमें मनस् प्रकृति को स्वयं में समा लेता है।

हमने प्रवृत्तिवादी एकतत्त्ववाद पर, उसके गुणों की दृष्टि से विचार किया, और इसे असन्तोषजनक पाया। फलतः दो ही विचलन रह जाते हैं या तो स्थितियों का जमा एकतत्त्ववाद जो मनस् तथा जड द्रव्य दोनों को एक ही द्रव्य में सन्निविष्ट कर लेता है, जिसका परम सत्त्वतना अधिक सतस्य नहीं है जितना अज्ञेय है, अथवा प्रवृत्तिवाद का ठीक प्रतिरूप—ऐसा एकतत्त्ववाद जो किसी न किसी प्रकार से प्रकृति को मनस् में सन्निविष्ट कर लेता है। ऐसा कैसे हो सकता है? हमें उत्तर के लिए प्रत्ययवादी विषय-दृष्टि की ओर ध्यान देना होगा।

(१३२) इसके पूर्व इतिहास से प्राप्ति अनुमानों पर एक टिप्पणी। यह इतिहास की दृष्टि से सही है कि प्रत्येक द्वैतवाद ने एकतत्त्ववाद को जन्म दिया है जिसने उस सबको साथ ला दिया है जिसे द्वैतवाद ने अलग कर दिया था। बाद वाला बाट का द्वैतवाद तुरन्त फिटे एव उसके उत्तरवर्तियों के एकतत्त्ववाद द्वारा अपने स्थान से च्युन कर दिया गया था। यह परिस्थिति अपने आप द्वैतवादी का खण्डन नहीं करती है क्योंकि उतनी ही सत्यता से यह भी कहा जा सकता है कि वैश्विक विरोध के प्रत्येक सन्नेपण के परवार्त्, जगत् के मूलभूत सघर्ष तथा अगाति ने किसी नये विचारक को तत्त्वमीमांसा में किसी अथ प्रकार के द्वैत की स्थापित करने की ओर प्रेरित किया होगा। कोई भी ऐसा एकतत्त्ववाद अतिम रूप से सन्तोष-प्रद नहीं हो सकता जो उम प्रतिरोध एव अवरोध की व्याख्या न दे सके जिसका जगत् के आध्यात्मिक सिद्धान्त को जानने एव अपने नैतिक प्रयास में सामना करना पड़ता है।

प्रत्ययवाद क्या है ?

(१३३) प्रत्ययवाद वह दर्शन है जो यह मानता है कि यथार्थ का स्वरूप मानसिक है ।

यह प्रयोजनवाद तथा सहजबोधवाद की भांति मुख्यतया जानने का तरीका नहीं है जिससे तत्त्वमीमासात्मक निष्कर्ष केवल आनुपगिक रूप में ही प्राप्त होते हैं । मुख्यतः तत्त्वमीमासा एक ऐसी विश्व-दृष्टि है जिसको जानने के विभिन्न तरीकों द्वारा प्राप्त किया जा सकता है । इस प्रकार, प्रयोजनवाद तथा सहजबोधवाद ने सामान्यतया अपने अनुयायियों को प्रत्ययवाद की ओर अथवा प्रत्ययवाद की दिशा में प्रेरित किया है ।

जैसा हमने देखा बगैसा जिस सीमा तक किसी एकतत्त्ववादी विश्व दृष्टि का पूर्वाभास देता है, उस सीमा तक, प्रत्ययवाद की ओर अभिमुख होता है । परन्तु वह बीच ही में एक रोचक स्थल पर ठहर जाता है । यदि हम सर् [बोईंग] का कोई ऐसा पैमाना बनाएँ .

जड—ऊर्जा . जीवन . मनस्

प्रवृत्तिवाद प्रथम पद द्वारा सम्पूर्ण पैमाने की व्याख्या देता है । प्रत्ययवाद अन्तिम पद द्वारा सम्पूर्ण पैमाने की व्याख्या देता है परन्तु बर्गमा दोनों अन्तिम पदों की बीच वाले पद द्वारा व्याख्या देने का प्रयत्न करता है । उसके सिद्धान्त की 'जीववाद' [बायो इज्म] कहा जा सकता है । प्रत्ययवादी टिप्पणी करेगा कि बर्गमा अपनी व्याख्या को सुपात्र बनाने के लिए, "जीवन" को मनस् के गुणों यथा स्मृति तथा आविष्कार करने की सामर्थ्य से विभूषित करने को बाध्य है । प्रत्ययवादी विश्वास करता है कि हमारे विचलन वस्तु दो ही हैं या तो हमें मनस् की व्याख्या भौतिक प्रकृति द्वारा देनी पड़ेगी या हमें भौतिक प्रकृति की व्याख्या मनस् द्वारा देनी पड़ेगी । और क्योंकि हमने पहले वाले विकल्प को असंभव पाया है (छठा अध्याय), अतः हमें वाद वाले विकल्प का वरण करना चाहिए । (रैन्ड में पिपेटे का फास्ट इंट्रोडक्शन, पृ० ४८६ देखें) ।

(१३४) प्रत्ययवादी की स्थिति दो प्रतिज्ञप्तियों में अभिगणित की जा सकती है, एक निषेधात्मक तथा एक विध्यात्मक

(क) प्रकृति की ऊपरी आरम्भ-न्याय्यता, भ्रमात्मक है अपनी दिशा में चलने में, अपने नियमों के संचालन में, शाश्वत होने में, अपने बाहर किसी भी आधार अथवा सञ्चक की आवश्यकता के अभाव में प्रकृति स्वाधीन प्रतीत होती है परन्तु वास्तव में प्रकृति अपने से भिन्न किसी अन्य वस्तु पर भी निर्भर करती है (इस बात पर ध्यान दें कि प्रत्ययवाद यह नहीं कहता कि प्रकृति भ्रमपूर्ण है, जैसा कि कभी-कभी इसका आशय मान लिया जाता है) ।

(ब) प्रकृति जिस पर निर्भर करती है वह मनस् [आत्म, प्रत्यय]^३ है। प्रत्ययवाद शब्द इस विध्यात्मक प्रतिज्ञप्ति के आशय को व्यक्त करने में विशेष रूप से समर्थ नहीं है। सबसे पहले इसे आदर्शों को नहीं (मानो आदर्शों का ही एकाधिकार हो) अपितु प्रत्ययों को ही सुझाना चाहिए (अंग्रेजी के आइडियलिज्म शब्द में— जिसके लिए यहाँ प्रत्ययवाद का प्रयोग किया है 'एल' अक्षर ध्वनि-प्रभाव के लिए प्रविष्ट हो गया है, उसका अर्थ से कोई सम्बन्ध नहीं है) वस्तुतः आइडिया-इज्म [प्रत्ययवाद] अधिक उपयुक्त होता।

दूसरी बात यह है कि मूल शब्द 'प्रत्यय' एक ऐतिहासिक संयोग है, इस तथ्य की वजह से कि जॉन लॉक तथा उसके अनुवर्ती प्रत्ययवादी वर्कले ने अनुभव को प्रत्ययों द्वारा सरचित माना, जो कि, अधिक से अधिक मानसिकता के अंग हैं। मानसिकवाद अथवा अध्यात्मवाद अधिक उपयुक्त सजाएँ होगी परन्तु अन्य उपयोगों के लिए इन्हें अलग कर दिया गया है। अतः हम आइडियलिज्म [प्रत्ययवाद] शब्द का ही प्रयोग करेंगे, और इसका अर्थ केवल यही मानेंगे कि विश्व में जो कुछ अन्तिम रूप से यथार्थ है वह पत्थर तथा धातु से बने होने के स्थान पर उस तत्त्व से बना हुआ है जिससे प्रत्यय बनते हैं। यदि हम वस्तु के द्रव्य, अन्तिम सत् जो सभी सतों की व्याख्या करता है, की खोज कर रहे हैं तो हम पायेंगे कि इसकी प्रकृति मानसिक है—विचारक तथा उसके विचार, सकल्पेन्द्रिया तथा उसके कार्य, आत्म तथा इसकी आत्माभिव्यक्ति। और जो कुछ भी इससे अलग प्रतीत होता है, इससे स्वाधीन तथा इसके प्रतिकूल, जैसे जड़ द्रव्य, शक्ति अथवा दिक् तथा काल, वह अपने अस्तित्व के लिए भी मनस् पर आश्रित के रूप में उपलब्ध होगा।

(१३५) किसी भी दर्शन के लिए सहजबोध कोई पर्याप्त आधार नहीं है, परन्तु इसके बिना कोई भी सच्चा दर्शन प्राप्त करना हमारे लिए संभव नहीं है। प्रत्ययवाद के अपने प्रथम स्रोत सहजानुभूतियों में होते हैं। जो मानव जाति में अत्यन्त प्राचीन काल से विद्यमान होते हैं। वास्तव में इतिहास के विषय के रूप में दार्शनिक प्रत्ययवाद को उस प्रयास के रूप में परिचित किया जा सकता है जिसके द्वारा बुद्धि को मानव जाति की आध्यात्मिक सहजानुभूतियों के निकट लाया जाता है।

और क्योंकि ये सहजानुभूतियाँ सर्व प्रथम धर्म के रूप में प्रस्तुत हुई थी, अतः प्रत्ययवाद बहुधा धर्म के दार्शनिक विकास के रूप में प्रकट होता है।

इस प्रकार भारत में ब्रह्मवाद तथा वेदान्त विचार प्रत्ययवाद के प्रकार हैं। (डॉ. फ्लेमिंग की पुस्तक सिस्टम ऑफ द वेदान्त [वेदान्त का विचार तथा देखें]। चीन में लाओत्से का दर्शन जो प्राचीन चीनी साधो सिद्धान्त पर आधारित है, प्रत्ययवाद के सदृश है। उत्तरी क्षेत्र का बौद्ध धर्म अपनी तत्त्वमीमासा में प्रत्ययवाद बन गया और इस रूप में वह चीन तथा जापान में फैल गया। यहूदी धर्म (अमर यूनानियों की सहायता से) फिनो तथा माईमोनाइडीज को जन्म दे चुका है। ईसाई धर्म भी उसी भाँति यूनानी सहायता से आगस्तीन, ऐबैलाड, अगस्तलम, टॉमस एक्वीनांस, डन्सस्काटस तथा अनेक अन्य लोगों को जन्म दे चुका है,—उनमें से कुछ अपने पूर्व के प्लेटो तथा अरस्तू की भाँति द्वैतवाद (अथवा बहुत्ववाद) तथा प्रत्ययवाद के बीच डोलते रहे।

प्रागुनिक काल में, धार्मिक चेतना की स्वाधीनता की वजह से प्रत्ययवाद का नया विकास हुआ है, जो अधिकांश में एक नये सहजबोध पर आधारित है जो दकार्त, लाइबनिट्स, मेलब्राच, बर्कले एवं उनके उत्तराधिकारियों में प्रकट होता है। प्रत्ययवाद को समझने की दिशा में पहला चरण यह होगा कि हम अपने लिए उन मूलभूत सहजानुभूतियों की प्राप्ति करने का प्रयास करें जिन्होंने मानव चिन्तन के इतिहास में इसे उत्पन्न किया है।

□ □ □

के विषय में अनुदेशों से पूरा पायेगा, परन्तु वह एक घटिया दार्शनिक होगा यदि वह स्वयं के विषय में बहुत अधिक प्रबुद्ध नहीं बनता। जडात्मवाद पर ई बी टेलर ने अपनी पुस्तक प्रिम्सिपल्स ऑफ़ इन्टेलिजेंस [आदिम संस्कृति], अन्थ्रोपोलॉजि [नू विज्ञान] में आगे आने वाले सभी विद्वानों के लिए मूल विषय को प्रस्तुत कर दिया है जिससे कि उसमें सन्तोषन किया जा सके।

परन्तु जडात्मवाद केवल पुरावशेष नहीं है। यह तो सार्वभौम मानव मनोवृत्ति है। इसमें सरलता से प्रतिरेक ही जाता है और (निरर्थकताओं की एक अच्छी खासी फल उत्पन्न होती है यह 'अन्तिम कारणों' के एक ऐसे क्षेत्र को प्रदान करता है जिसके विरुद्ध हम देख चुके हैं कि आधुनिक विज्ञान ने अपना सुदीर्घ आन्दोलन छेड़ रखा है, परन्तु हमारा प्रश्न अभी भी यही होना चाहिए कि क्या इस मनोवृत्ति को नष्ट कर देना चाहिए अथवा इस पर नियन्त्रण करना चाहिए, और (इससे पूर्व के प्रश्न के रूप में) कि हम कैसे और क्यों जडात्मवादी बनते हैं।

ऐसी किसी भी घटना को जो हमें किसी महत्वपूर्ण तरीके में प्रभावित करती हो, सजीव मान लेने की हमारी मनोवृत्ति है। हमारा श्लोक उस बाधा को साधारण रूप में सजीव मान लेता है जो हमारे प्रथम प्रयासों के सामने झुकने से इन्कार कर देती है, और इसकी डिठाई को कम करने के लिए सवेग अतिरिक्त ऊर्जा को निरुत्कृत कर देता है। यह अथवा सतत दुर्भाग्य बहुत कम लोगों को पूर्णतः 'दार्शनिक' रहने देता है, परिस्थितियों के प्रति आक्रोश की अनुभूति की ओर हम प्रवृत्त होते हैं—परन्तु यह आक्रोश इन घटनाओं के स्रोत को पहले ही किसी अनिष्टकारिता से युक्त मान लेता है, और अनिष्टकारिता उद्देश्य का रूप है।

मैं ऐसे लोगों को जानता हूँ जो हार, हानि अथवा अन्याय के भारी अनुभव से स्तम्भित होकर बड़बुहाट के कारण कह पड़ते हैं कि वे किसी भी ऐसे ईश्वर में विश्वास करने को तैयार नहीं हैं जो ऐसी बातों को घटने देता है। इस बड़बुहाट में विपत्ति के कारण का सवेगात्मक मानवीकरण निहित होता है। भय को ईश्वर की अवधारणा का स्रोत कहा गया है (पहला अध्याय) परन्तु भय से तब तक 'ईश्वर की धारणा' नहीं बनती जब तक कि भय का विषय वैयक्तिक रूप में अनुभूत न हो जिससे हम भयभीत होने हैं, और फलस्वरूप वह किसी प्रार्थना को सुनने में समर्थ न हो। यदि प्रार्थना जैसाकि विलियम जेम्स कहता है, सभी मनुष्यों में सह प्रवृत्तात्मक हो, तो यह उस प्रचलित सहजानुभूति के कारण है कि प्रकृति सकल्पेच्छा की अभिव्यक्ति है। विधेयात्मक मनोवेग अन्तः प्रेरणाओं को सजीव मानने की प्रवृत्ति में भी समान रूप से उर्वरक है। प्राकृतिक सौन्दर्य का आनन्द कदाचित् ही कोई ऐसी भावना होता है जो किसी के प्रति कृतज्ञता के भाव से आती हो—वह किसी अज्ञात यथार्थ का इस प्रकार आभास पाना है मानो यह आनन्दानुभूति अभिप्रेत रही हो। इस प्रकार जडात्मवाद हमारे सवेगात्मक जीवन का गहरा साथी है। और इसकी प्रासंगिकता इस तथ्य में निहित है कि क्योंकि कोई भी उद्देश्य दिखाई नहीं पड़ता, और क्योंकि कुछ घटनाएँ जैसे अन्य जीवित प्राणियों का व्यवहार वस्तुतः ही उद्देश्यमूलक है, सामाजिक जीवन की समाधान के लिए हमें कहीं न कहीं जडात्मवादी होने को बाध्य होना पड़ता है।

केवल सवेगात्मक जटारमवाद के कारण ही एक शिशु किसी प्रदत्त भौतिक प्राकृति को अपनी माँ के रूप में मानता है, भ्रष्टवा इसी वजह से कोई भी मनुष्य साधो या मित्र होना है। इसके अतिरिक्त हमारे सम्मुख सजीव और निर्जीव के बीच अन्तर करने का प्रश्न उठता है। हम कैसे जानते हैं कि क्या जीवित है? केवल उसके व्यवहार के द्वारा जो 'साधनों के वरण के द्वारा साध्यों की खोज' के सबेत्तों को प्रकट करता है—क्या कोई और सबेत्त भी है? हम कैसे जानते हैं कि क्या निर्जीव है? केवल इसी तथ्य के कारण कि हम उद्देश्य के सबेत्त दिखलाई नहीं पड़ते, और हमारा विषय के साथ कोई सबध नहीं होता—क्या इसके अतिरिक्त भी कोई साक्ष्य है? परन्तु ऐसा साध्य निर्णायक नहीं होता है और यह आवश्यक नहीं है कि ये सीमाएँ जीवन की अनुपस्थिति हों। जब हम उद्देश्य को कारणाता के प्रतिफल परिचालित होता हुआ नहीं मानते अपितु कारणता से सगत तथा उपयोग करने वाले के रूप में मानते हैं (पीछे सातवाँ अध्याय देखें) तो वैज्ञानिक विरोध अपनी अनिवार्यता को खो देता है, और हम सार्वभौम सजीवता [प्राण सचरण] [ढायलोजोदयम, सर्वात्मवाद] की संभावना पर विचार करने के लिए स्वाधीन है। यह परिकल्पना अनेक प्राधुनिक विचारकों में निर्जीव से सजीव के विकास के अनुपयुक्त विकल्प से बचाव को प्रस्तुत करती प्रतीत होती है, और अनेक विचारक तो यहाँ तक मानते हैं कि भौतिक सत् की प्रत्येक इकाई का अपना मानसिक तथा साथ ही साथ भौतिक पक्ष भी है (हैकेल, फेरबार्न, पाउल्सन, ह्याइटडैड)। भेरा अपना विश्वास है कि यह परिकल्पना जगत् को सजीव मानने में बहुत अधिक गलती करती है। परन्तु हमें इस बात पर ध्यान देना है कि यह एक समब परिकल्पना है। जीवन दृष्टिगत नहीं होता, उसे विषयो पर आरोपित किया जाता है, और हमारा सबेदनामक जटारमवाद सिद्धान्तत न्यायोचित है। हमें अभी भी एक ऐसे सिद्धान्त की तलाश है जो इसकी सीमाओं को निर्धारित करे। इस बीच में, जबकि जगत् पर इसका खण्डन प्रयोग सर्वदा सशपात्मक होता है, और [मेष] गर्जन का अर्थ अब और अधिक जीवूत [Zeus] की आवाज से नहीं होता, तब समग्र जगत् पर इसका प्रयोग समालोचना का अधिक विषय हो सकता है जात् को किसी एक ही जीवन की अभिव्यक्ति मानने की हमारी अनुभूति सही हो सकती है।

यह सहजानुभूति प्रथमतः केवल अत्यधिक सवेग के समय ही स्पष्ट हो सकती है, मृत्यु, रोग तथा अन्य सकटावस्था में जब मानव-प्रात्मा से प्रकृति के अधिक सशक्त होने के दावे की उपेक्षा की जाती है। परन्तु यह कभी कभी शुद्ध रूप से सज्ञानात्मक बोध के रूप में प्रतीत होता है कि जब द्रव्य, गति, ऊर्जा की कोई मानसिक प्रत्याभूति अवश्य हो, यदि सम्पूर्ण विश्व में किसी भी मनस् ने या तो इसे जाना न हो भ्रष्टवा यह न जाना हो कि इसका अस्तित्व क्यों है तो, कुछ भी सनातन रूप से अस्तित्ववान नहीं हो सकता।

(१४०) (४) में प्रत्येक अन्य वस्तु की सत्ता पर सबेह कर सकता हूँ पर स्वयं अपनी सत्ता पर सबेह नहीं कर सकता।

यह वह सहजानुभूति है जिसने प्राधुनिक काल के एक ऐसे सक्षण का रूप ग्रहण कर लिया है कि हम इसे एक नई सूक्ष्म मान सकते हैं। यह वह खोज है जो स्कान द्वारा की गई

सजीव रूप में अभिव्यक्त हुई है, कि आत्म सब वस्तुओं में अत्यधिक निश्चित है, ईश्वर में जो एक मात्र निश्चिन् वस्तु है। दकार्त ने उस वस्तु का सही चित्रण किया है या नहीं जिसके विषय में वह इतना निश्चिन् था कि इस विषय पर जबसे उसने लिखा तब से अब तक बहुत विवाद हुआ। परन्तु इस बात पर विवाद नहीं है कि धर्म निश्चयारमकता की स्थिति [लोकस] चिन्तनशील विषयी की आत्मचेतना में ही कहीं है (ऊपर ६०वें परिच्छेद में दकार्त के मंडोटेगान्ब के निर्देश को देखें)। इस बात में दकार्त प्राधुनिक युग का प्रवक्ता-मात्र था, जो अधिक तीव्र आत्मचेतना का युग था; और वह उसी बात की अपने तरीके से पुनरावृत्ति कर रहा था जिमका प्राचीन भारत के ऋषियों ने बहुत पहले विवेक कर लिया था, अर्थात् कि 'आत्मन्' अथवा 'स्व' [संस्कृत] सत्ता का मुख्य भूतत्त्व है।

इस प्राचीन सहजानुभूति का नया पक्ष वह स्थान है जिसे जगत् आत्म के सन्दर्भ में ग्रहण करता है। अपेक्षाकृत पहले की सहजानुभूतियों ने आत्म को जगत् के आधार के रूप में देखा था जो जगत् से स्वतंत्र तथा, जगत् की अपेक्षा अधिक यथायं था। भारतीय ऋषि ने देखा कि योग की साधना में वह वस्तुओं की चेतना का परित्याग कर सकता है और आत्म की चेतना पर उस सीमा तक बल दे सकता है जिस सीमा तक कि आत्मचेतना, चेतना ही चेतना न हो जाय। यह अधिक नई सहजानुभूति आत्म के भीतर के जगत् के उद्घाटन के रूप में ग्रहण की जा सकती है। क्योंकि इसकी अपनी आत्म निश्चितता में 'जगत्' का अपना कुछ भी बहिष्कृत नहीं वह उसमें चेतना के विषय के रूप में विद्यमान है।

उदाहरणस्वरूप जब मैं किसी गुलाब को देखता तथा सूँघता हूँ तो वह क्या है जिसके बारे में मुझे पूर्ण निश्चय है? कहीं वह गुलाब चतुराई पूँक बनाया गया कृत्रिम पुष्प तो नहीं है, तथा उसकी खुशबू सांश्लेषिक रसायन का फल तो नहीं है? यदि अपनी भ्रान्तियों की समस्त सभावनाओं तथा कला के अत्यन्त भौतिक छनो की कल्पना करूँ और अपने इन्द्रिय सवर्गों के स्थान पर सम्मोहक प्रतिभाओं को रखने में समर्थ जादू के कल्पित छनो को ले लूँ, तब ऐसा क्या रह जाता है जिस पर मैं अभी भी सदेह नहीं कर सकता अथवा जिसकी मैं अवहेलना नहीं कर सकता। यह 'मैं देखता हूँ तथा 'मैं सूँघता हूँ'—वाला अनुभव है जो अब 'मेरा' है। न ही कोई शक्ति, देव अथवा घातान विश्व से इस तथ्य को मिटा सकता है कि मुझे अब देखने तथा सूँघने का अनुभव हो रहा है। यह ऐसी वास्तविकता है जिसका निर्वासन नहीं किया जा सकता। और इसी के भीतर देखा हुआ तथा सूँघा हुआ गुलाब है।

और जो बात गुलाब के लिए सत्य है वही बात किसी भी देखी हुई अथवा सोची हुई वस्तु के विषय में भी सत्य है। देखना, सुनना, अनुभूति होना, चलना, सोचना सदा ही होते हैं और सर्वदा उस अवस्था के अविचल पटक होते हैं, जबकि 'विषय' को, केवल इसलिए कि वह मुझमें भिन्न है, जो स्वयं अपने से ही (जो मुझे अग्रगण्य है) सोचा, पालाको से प्रभावित अथवा तद्व्यतिरिक्त किया जा सकता है। और इसीलिए मैं इसे जिस रूप में सोचता हूँ उससे भिन्न हो सकता है, अथवा हो सकता है कि यह कुछ भी न हो। 'चेतना के इन पक्षों' लया दृष्टि शक्ति के अति विचार के अतिरिक्त में मुझे निश्चय है : मैं अपने अतिरिक्त हूँ,

और उनकी समष्टि, जगत् भी मेरे भीतर है। शोपेनहॉवर ने अपनी महान कृति "द वर्ल्ड एज विल एण्ड आइडिया" [सकल्प तथा प्रत्यय के रूप में जगत्] को प्रारम्भ करते हुए कहा है कि "जगत् मेरा प्रत्यय है"।

आत्मा की इस सहजानुभूति के चक्षुषो के द्वारा अपने सवेगों तथा प्रत्ययों के रूप में जगत् को अपने अन्तर्गत लेते हुए देख पाना महत्त्वपूर्ण है। प्राधुनिक दर्शन अप्राप्य हो जायगा जब तक कि कोई इस दृष्टिकोण को कम से कम नाटकीय या रूपकात्मक ढंग से स्वीकार नहीं कर लेता। मनस् एक छोटी सी वस्तु है, एक अनन्त विश्व में एक अकिञ्चन वस्तुमात्र, मनस स्वयं एक अनन्त वस्तु है, समस्त विश्व इसमें प्रतिबिम्बित होता है। यही वह विरोधाभास है जो प्रत्ययवाद को इसका आधुनिक रूप प्रदान करता है।

प्रत्ययवाद इस विरोधाभास का प्रतिपाद नहीं करता। आत्म के अन्दर जगत् को हमें दिखलाने में यह इस बात को प्रस्वीकार नहीं करता कि एक दूसरे धर्म में आत्म जगत् के अन्दर होता है। यह मानना कि "दिक् तथा काल का सम्पूर्ण जगत् मेरे उस रूप के भीतर है जो मैं अब हूँ" एक प्रकार का 'मनोनिष्ठवाद' है जो मुश्किल से ही पूर्ण सत्य हो सकता है। फिर भी इसमें जितना सत्य है उसके साथ हमें न्याय करना चाहिए।

जब ह्यूइट्टेड ने अपनी पुस्तक 'साइंस एण्ड द माइंडन वर्ल्ड' प्रकाशित की तो उसने उन सहजानुभूतियों का उल्लेख किया है जिसके कारण उसने मनोनिष्ठवाद को प्रस्वीकार किया। वास्तव में वे ये थे : कि मैं जगत् में हूँ जगत् मुझ में नहीं है, कि जगत् मुझसे पहले भी विद्यमान था और वह मेरे पश्चात् भी विद्यमान रहेगा, कि मेरा कर्म कालान्तर में एक ऐसे यथाथ में परिवर्तन लाता है जो मुझसे भिन्न है। जब उसने अपनी पुस्तक नेचर एण्ड साइंस (१९३४) प्रकाशित की तब उसने लिखा "हम जगत् में हैं और जगत् हममें है" (पृ० ४२)।

यदि इन दोनों विरोधी सहजानुभूतियों—"मैं जगत् में हूँ" "जगत् मुझमें है"—को समान रूप से बंध माना जाय तो हमारे सम्मुख एक ऐसा द्वैतवाद उपस्थित हो जाता है जो व्याघात से भीतर के विभिन्न धर्मों में अन्तर करके ही वचाया जा सकता है। इसकी कम से कम यह अपेक्षा है कि मेरे मनस् के बाहर कुछ होना चाहिए चाहे मैं जिसके विषय में सोचता हूँ उसे कितने ही पूर्णरूप में अपने विचार के अन्तर्गत ले सकूँ। इसके कारण प्राधुनिक दर्शन में अनेक भाषे प्रत्ययवादी हैं। दकार्त तथा काट इसके मुख्य उदाहरण हैं। स्पिनोज़ा तथा शॉलिंग ने दोनों के बीच का मार्ग अपनाते का प्रयत्न किया और इसीलिए उनके दर्शन की परिसमाप्ति तटस्थता की तत्त्वमीमासा के रूप में हुई। साईबनिस्स, बर्कले, क्रिस्टे, हेगल आदि के दर्शनों में जाकर प्रत्ययवाद पूर्ण स्पष्टता को प्राप्त होता है।

अध्याय २१

बर्कले

(१४१) जार्ज बर्कले (१६८५-१७५३) ने पाया कि हमारी तत्त्वमीमासात्मक कठिनाईयाँ हमारे द्वारा ही निमित्त होती हैं - "पहले हम धूल उड़ा देते हैं, और फिर यह शिकायत करते हैं कि हम देख नहीं सकते।" हम अपने जगत् की ओर निहारते हैं और आकृतियाँ तथा रंग दिखालाई देते हैं तब हम इस दृश्य में मानसिक रूप से कुछ ऐसा जोड़ देते हैं जो वहाँ नहीं होता—'भौतिक द्रव्य'। हम उस तत्त्वों में 'भौतिक द्रव्य' को क्यों प्रक्षिप्त करते हैं ? क्योंकि हम सोचते हैं कि कोई ऐसी वस्तु चाहिए जिसमें ये गुण हों, जो उन्हें सघटित रखती हो, तथा जब हम उन्हें नहीं देख रहे होते तब उनके अस्तित्व को बनाए रखने में योग देती हो। इस प्रकार सुवर्ण एक द्रव्य है जिसमें पीलापन, भारीपन, नमनीयता, घात्वीय चमक आदि गुण होते हैं। 'यह द्रव्य' उस सामर्थ्य का आसन है जिसे हम स्वतन्त्र सत्ता रखने वाले प्राकृतिक विषयों से सम्बद्ध मानते हैं। हम वस्तु को द्रव्यत्व प्रदान करते हैं : यह हमें कभी उपलब्ध नहीं होता है : हमें केवल गुण उपलब्ध होते हैं। यदि इसे [द्रव्य को] छोड़ दिया जाय तो भी जगत् वँसा ही दिखाई देगा, उसी तरह व्यवहार करेगा और इसका उतना ही मूल्य होगा। तो हम इसे छोड़ देते हैं।

बर्कले ने इस परीक्षण को किया और पाया कि सम्पूर्ण तत्त्वमीमासीय दृष्टिकोण तुरन्त सरल हो जाता है। भौतिक द्रव्य एक सतही गुथी है। प्राकृति तथा रंग जैसे गुण, 'प्रत्यक्ष' होते हैं। यदि वे किसी भी वस्तु में निहित होते हैं तो वे उस मनस् में निहित होते हैं जो उन्हें देखता है वे हममें 'भौतिक द्रव्य' द्वारा नहीं अतितु उम अन्य मनस् अर्थात् ईश्वर के मनस् के द्वारा उत्पन्न किए जाते हैं जो हम पर प्रत्यक्ष रूप से प्रभाव डालता है, भौतिक द्रव्य का त्याग किया जा सकता है। और फनस्वरूप अत्यधिक राहत तथा प्रकाश [को प्राप्त किया जा सकता है]।

यह राहत देने वाला और सरलता प्रदान करने वाला सहजबोध बर्कले को तब हुआ जब वह अभी ट्रिनिटी कॉलेज, डबलिन का छात्र ही था। उसके मुख्य विचार जब प्रकाशित हुए तब वह अभी बीस-पच्चीस वर्ष का ही था (एश्लू थ्योरी ऑव विज़न 'दृष्टि का एक नया सिद्धान्त' १७०६, प्रिन्सिपल्ज़ ऑव ह्यूमैन नॉलेज़ [मानव ज्ञान के सिद्धान्त] १७१०, ट्रायलास बिटविन हायलास एण्ड फिलानॉस, [हायलास तथा फिलानॉस के बीच वार्तालाप] १७१३)। उसके पास स्पष्ट तथा विषयासोत्पादक लेखन की ऐसी प्रसाधारण प्रतिभा थी कि वह अपने पाठकों को लगभग बिना किसी भी कष्ट के, जगत् को प्रत्यक्ष करने वालो तथा उनको प्रत्यक्षों के रूप में देखने की ओर अप्रमत्त कर देता है, यह वह जगत् है जिसमें

चेतना के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है, बिल्कुल कुछ भी नहीं,—और इसीलिए शुद्ध रूप से कोई भी भौतिक जगत् नहीं है।*

उसके समय में ही उसके विचारों को 'अभौतिकतावाद' की सजा दी गई, उसका निरीक्षण मुनिश्चित था तथा उसकी तर्कणाएँ युक्तियुक्त थीं, तो भी ऐसा प्रतीत होता है कि उसने प्रकृति के ठोस जगत् के मूल को नष्ट कर दिया; अनेक विद्वानों को उसका मत अक्षण्डनीय विसर्गित प्रतीत हुआ।

(१४२) वर्कले अपनी लौकिक युक्ति [पब्लिक थियोरिस्ट] को संवेदन की परीक्षा से आरंभ करता है। यह उपयोगी आरंभ है क्योंकि लगभग प्रत्येक व्यक्ति वास्तविक जगत् को उस जगत् के रूप में ग्रहण करता है जिसे उसके नेत्र उसके सम्मुख उद्घाटित करते हैं। कुछ ही लोग ऐसे होंगे जो इस अन्वीक्षा के लिए ठहरते हों कि वह सुनिश्चित रूप से क्या है जिसे हम देखते हैं जिसके आधार पर विश्वास करते हैं अथवा अनुमान करते हैं।

तो भी प्रत्येक व्यक्ति जो चित्र बनाता है, रंग भरता है, फोटो बनाता है, घूमती हुई तस्वीर की ओर देखता है उसका ध्यान असाधारण तथ्य की ओर जाता है। तीन आयामों का दो आयामों द्वारा प्रतिनिधित्व हो सकता है। नेत्र से प्राकृतिक दृश्य के प्रत्येक बिन्दु तक एक रेखा है, प्राकृतिक दृश्य के प्रत्येक बिन्दु से नेत्र तक एक प्रकाश की किरण है : नेत्र के सम्मुख किसी समतल पृष्ठ को रखा जायेगा तो वह इन सभी रेखाओं को काटेगा। यदि प्रकाश की इन किरणों का उद्भव दूर के बिन्दुओं की अपेक्षा उसी समतल पृष्ठ में होता है, और यदि इनकी यथातथ्य रूप से वही रंग, मात्रा, तीव्रता आदि रहती है तो नेत्रों को वही दृश्य दिखाई पड़ेगा—यह इसके अतिरिक्त और क्या कर सकती है? तो क्या दूरी वह नहीं है जो हम देखते हैं?

यह वर्कले की प्रथम स्थापना [धीसिस] है। ऐसा प्रतीत होता है कि हम वस्तुओं को कुछ दूरी पर देखते हैं, और वह भी दूरी के एक क्रमिक माप के रूप में। हम लोग दूरी का न्यूनधिक सुनिश्चित तथा तारकालिक आकलन कर लेते हैं—अन्यथा हमारी पहुँचने, घूमने उछलने, फेंकने, भिन्न करने, पकड़ने की सामान्य प्रक्रियाएँ कभी भी बीजलपूर्ण नहीं होगी। भौतिक जगत् हमारे सम्मुख तीन आयामों में प्रस्तुत है, दो में नहीं। तो भी क्योंकि सम्पत्तल चित्र 'गहराई' का अर्थ प्रस्तुत कर सकता है, [पत] यह स्पष्ट है कि दूरी देखी नहीं जाती, अपितु अनुमित होती है। इसका कतिपय चिह्नों से अनुमान किया जा सकता है। यह एक ऐसा मानसिक तथ्य है जिसे हम नेत्रों द्वारा दिये हुए प्रदत्त में जोड़ते हैं।

दूरी के कौन से चिह्न हैं?

दृष्टि-आरेखों [डायग्राम्स] की रेखाएँ अब कौन नहीं, क्योंकि वे प्रत्यक्ष रूप में अनुभूत नहीं होने। परन्तु हमें नेत्रों के मुड़ने, और दृष्टि-अक्षों की अभिविन्दुता [क्वार्जन्स] का

* मैं मानता हूँ कि प्रत्येक व्यक्ति वर्कले का कुछ पढ़ेगा। और क्योंकि स्वप्न का स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं है, अतः मूल पाठ में हमारा अपना विचार-विमर्श वर्कले के विचारों के जगत् में प्रवेश की सहायता तक सीमित किया जा सकता है।

अनुभव होता है, तथा जब विषय पास लाये जाते हैं तब विषयों की रूपरेखाओं को हम धस्पष्ट रूप से प्रत्यक्ष करते हैं। यदि उन्हें घट्टत पास लाया जाता है (और हम यह भी कह सकते हैं कि यदि वे बहुत अधिक दूर हो) तो उनकी रेखाएँ धुंधली पड़ जाती हैं। और साथ ही उस समय नेत्रों पर एक प्रचार का तनाव पड़ जाता है जब हम उन्हें पास के विषयों पर केन्द्रित करने का प्रयास करते हैं (और दूसरा तनाव यदि हम किसी दूर की वस्तु को स्पष्ट रूप से देखना चाहते हो)। इससे प्रतिरिक्त, यह मानते हुए कि विषय अपनी मापों को नहीं बदलते, हम उन्हें पास मानते हैं यदि वे बड़े दिखाई देने हैं और दूर मानते हैं यदि वे छोटे दिखाई देते हैं। बर्कले दो दृष्टिपटलों पर विभिन्न बिम्बों के त्रिविम-प्रभाव [स्टिरियोस्कोपिक] से परिचित नहीं था। परन्तु उसके पास यह स्वीकार करने के लिए पर्याप्त [साधनों] थी कि रंग के घटकों के समतल विस्तार में ऐसे संकेत हैं जिनके कारण हम दूरी के विषय में सोच पाते हैं, और उस दूरी का हमारे लिए यह अर्थ है कि हमें उस बिन्दु तक पहुँचने के लिए अथवा सफर करने के लिए इतना प्रयास करना होगा। सफर क्रिया, सम्पर्क, वचाय, की भविष्यवाणियाँ हमें नेत्रों में ही प्राप्त होती हैं। हमारा दिक् का तीसरा आयाम ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रदत्त नहीं अपितु एव व्याख्या है जो वस्तुन मनस का वाय है, उसे हम एक बाह्यतथ्य के रूप में मान लेते हैं।

(१४३) बर्कले स्वयं अपने विशेषण से यह अनुमान करता है कि कोई जन्मान्त मनुष्य, यदि उसे यकायक दृष्टि प्राप्त हो जाए तो, तुरन्त तीन आयामों को नहीं देखेगा, उसे दृष्टि-संकेतों का अपनी मासपेशीय आदतों से समाधान करना सीखना पड़ेगा, उसके नेत्रों के सम्मुख प्रस्तुत चित्र से उसे विषयों जैसे घनों तथा वृत्तों की कठोर आकृति को ग्रहण करने में कठिनाई पड़ेगी।

ऐसे अनेक रोगी रहे हैं जो जन्म से ही, घाणिक रूप से, अंधे थे और जिन्हें शल्य क्रिया द्वारा दृष्टि लौटा दी गई। उनमें से एक का मनोवैज्ञानिक प्रोफेसर साटा द्वारा बड़ी सावधानीपूर्वक अध्ययन किया गया।* जॉन कैरथ की आँतें बचपन से ही पूर्ण रूप से मोनियामिन्दु से ग्रसित थी। उसके सुनने की शक्ति तीक्ष्ण थी और वह जिन किसी भय के अपने जन्मस्थान स्काटलैण्ड के छोटे से बस्ते में, डगर-उधर दौड़ने में मग्न था। वह पुण्य विभ्रता के सहायक के रूप में कार्य कर सकता था और स्पर्श के आधार पर गुलदस्ते बना सकता था। वह रोगिणी के सूक्ष्म अतंगों में थोड़ा बहुत भेद कर सकता था, रोगिणी की दिशा का निर्धारण कर सकता था, और रात-दिन का भेद कर सकता था। तीस वर्ष की उम्र में उसने मोतियाबिन्दुओं को हटा दिया गया। सबसे पहले उसने जो देखा वह शल्य-चिकित्सक का चेहरा था। मुँह की गतियों द्वारा जो चिकित्सक की आवाज के साथ-साथ हो रही थी उसने, उसके चेहरे का अनुमान किया, जब उमने देखा तो उमने स्वयं अपने चेहरे का अपने हाथों से अनुभव किया। कोई व्यक्ति सोच-विचार कर उसके लिए गेंद तथा खिलौने जैसी डेंट ले आया, उसने वस्तु की अनुभूति के लिए अपने हाथों का धुमाया और फिर गोल वस्तु तथा चौकीर कोनों वाली वस्तु को ठीक-ठीक मना दे दी। उसने कहा कि वस्तुओं की हाथों में

* ब्रिटिश अरनन ऑफ साइकोलॉजि, खण्ड पहला, अंक २, जून, १९०४।

टटोलने की प्रक्रिया से 'उसके मनस् में वह धारणा [नोशन] बनी' जो उनके आकारों और उन आकार नामों के अर्थों की सूचक थी। दूरी के विषय में उसके नये अनुमान अनिश्चिन थे। अंधरे में घूमने का उसका पुराना आत्मविश्वास नष्ट हो गया, और अपनी गतियों के मार्ग-दर्शन के कार्य को सुनने की इन्द्रिय से देखने की नयी इन्द्रिय को स्थानान्तरण करके वह बिना आँख खोले घूमने में भयभीत होने लगा। इस बात से हमें पता लगता है कि अकेली दृष्टि दूरी के परिमाण को नहीं बनाती, और कि तीसरे आयाम के प्रत्यय का, जो बीज रूप में विद्यमान रहता है, स्पर्श करने तथा क्रिया के अनुभवों की सहायता से विकसित होना आवश्यक होता है। इस सीमा तक बर्कले की इस स्थापना की संपुष्टि होती है कि दूरी का हमारा दृष्ट प्रत्यक्ष व्याख्या है, प्रत्यक्ष प्रदत्त नहीं।

(१४४) बर्कले की स्थापना का यह विनीत आरम्भ है यह लगभग ऐसे सिद्धान्त के अनुरूप है जैसे यह कि जिसे हम विषय के गुण के रूप में सोचते हैं (इस स्थिति में तीसरा आयाम) वह, तब भी जब मनस् इस प्रक्रिया से अनभिज्ञ हो, मनस् की देन हो सकती है, विषयों का प्रतीत्यात्मक स्वतन्त्र अस्तित्व—उनके अवलोकित होने से स्वतन्त्र—अमात्मक हो सकता है।

प्रकृति के एक पक्ष की दृष्टि से वह सिद्धांत पहले ही स्वीकार कर लिया गया था। रग, ध्वनि, स्वाद, गन्ध—जिनका बहुत पहले ही निरीक्षण किया गया था कि भिन्न भिन्न प्रत्यक्ष-वर्त्ताओं के लिए वे भिन्न भिन्न होते हैं और फलतः वे वस्तुनिष्ठ तथ्य नहीं होते। प्राग्नििक विचार अभी इस मत पर पहुँचा था कि हमारे रग, ध्वनि, स्वाद, गन्ध, प्रत्यक्ष मनस् में विषय से किसी प्रकार के रगहीन निस्सरणों से उद्दीप्त माने जाने चाहिए—रग 'मानसिक' है भौतिक नहीं। लॉक ने इन गुणों को जो इस अर्थ में 'मानसिक' हैं उन गुणों से जो विषय में हैं अलग करने का प्रयत्न किया। यह स्वीकार करते हुए भी कि जब तक देखने के लिए मनस्—तथा—नेत्र नहीं है तब तक रग भी नहीं है, जब तक सुनने के लिए मनस् तथा कर्ण नहीं हैं तब तक ध्वनियाँ भी नहीं हैं निश्चय ही यहाँ तक कि समस्त मानसिकता के अभाव में भी, भौतिक विषय की अपनी स्थिति, आकृति, माप, गति, ठोसपन होता है। ये वे गुण हैं जिनके द्वारा भौतिकी गणना करती है, इनका संवेदन के बाह्य कारणों की व्याख्या में उपयोग किया जाता है, जैसा कि हम अभी दृष्टि के सदर्भ में देख चुके हैं और हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि वे नहीं हैं (लॉक का ग्रन्थ ए (निबन्ध), दूसरी पुस्तक, आठवाँ अध्याय रेंड पृ २३८ और आगे)।

यहाँ तीसरे आयाम के विषय में बर्कले के विचार प्राथमिक तथा गौण गुणों के बीच के भेद को समाप्त करना आरम्भ करते हैं—दिग् तथा स्थिति के विषय में कुछ मानसिक है। और चिन्तन करने पर समस्त देश पर यही लागू होना है! प्रकृति को ऐसे दो भागों में नहीं बाटा जा सकता किममें से एक मानसिक हो और दूसरा अमानसिक हो। यदि रग मानसिक है, तो दिग् तथा आकृति को भी, जो रग द्वारा अधिष्ठित है, उन्ही प्रकार मानसिक होना चाहिए और यदि दिग् मानसिक है तो सभी अन्य 'प्राथमिक गुणों' गति, ठोसपन, आदि को भी मानसिक होना चाहिए।

इस प्रकार बर्कले उस मत के विरुद्ध विद्रोह कर रहा है जिसे प्रोफेसर ह्यूइटहेड ने धारण जाकर 'प्रकृति का विभाजन' कहा है। प्रकृति सम्पूर्ण रूप में एक ही वस्तु है—सूर्यास्त के रंग सूर्यास्त से सबविन हैं और विपरीत क्रम से सूर्यास्त अपने रंगों में सम्बन्धित है। तो या तो यह सब प्रत्यक्षकर्ता के बाहर है अथवा यह सब प्रत्यक्षकर्ताओं के प्रत्यक्ष के भीतर है। बर्कले बाद वाले विकल्प को ग्रहण करता है।

(१४५) यह दिखलाने के बाद कि विषयों के समस्त गुण अथवा विशेषण मानसिक हैं बर्कले उस 'द्रव्य' के विषय में विचार करता है जो उनके लक्षण के रूप में सक्रिय है और प्रत्यक्षकर्ता से बाह्य रूप में सुगन्धित रूप में उन्हें बाधे रखता है।

उसकी युक्ति का निष्कर्ष (जिसे प्रिन्सीपिल्स ऑव ह्यूमन नॉलिज में विकसित किया गया है) इस व्यापक के शीर्ष भाग पर अभिव्यक्त किया गया है। उसे यह दिखाने में कोई कठिनाई नहीं हुई कि वस्तुओं के कल्पित 'द्रव्य' का न तो विज्ञान और न सामान्य जीवन में उपयोग किया जाता है। रसायनविद् हमेशा इस बात का निर्धारण कर सकता है कि उनके सम्मुख विषय स्वर्ण है या नहीं, परन्तु ऐसा वह इसके 'द्रव्य' की जाँच के द्वारा नहीं करता, वह अपने निष्कर्षों पर पूर्ण रूप से इसके गुणों के आधार पर पहुँचता है—विभिन्न धर्मों में इसकी घुननशीलता, इसमें सम्मिलित अनुमान तथा भार. ये ही वे सब हैं जिनमें उसे काम लेना है, और ये ही वे सब हैं जिनकी उसे आवश्यकता है। क्या स्वर्ण का 'द्रव्य' अनुभव के उन तथ्य के लिए नाममात्र नहीं है कि ये गुण आपस में सम्बद्ध हैं ?

(१४६) बर्कले की युक्ति को संक्षेप में रखें। अनुभव के निर्माण में मनस् अपनी भूमिका को सर्वदा भूलता रहा है। वह यह नहीं देख पाता कि रंग तथा ध्वनि उसी के बाय हैं। उसे यह बात सीखनी पड़नी है कि दिव् इसका 'प्रत्यय' है। द्रव्य को ग्रहण करने के रूप में यह वस्तुओं को उन्हीं के स्वरूप में प्रत्यक्ष करना प्रतीत होता है। वह यह भूल जाता है कि 'द्रव्य' इसी के धारण प्रत्ययों में से एक है (अथवा प्रत्यय की प्राप्ति का प्रयत्न है) जिसके द्वारा वह अपने अनुभव को उदारतापूर्वक एक ऐसी सत्ता से सम्पन्न करना चाहता है जो स्वयं से स्वतन्त्र है। यह प्रयत्न आवश्यक रूप से असफल हो जाता है। मनस् के परे मनस् कोई टेक स्थिर नहीं कर सकता। और न ही यह स्वयं से अपने अनुभवों, अपने 'प्रत्ययों' को अलग कर सकता है।

भौतिक विषयों को इस रूप में मानना सुविधाजनक है मानो वे स्वयं के द्वारा ही अस्तित्ववान हो सकते हैं—हमें प्रत्येक बिंदु पर अपने आपकी यह याद दिलाने की आवश्यकता नहीं है कि वे हमारे प्रत्यक्ष हैं। अतः जब हम कहते हैं कि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो हम इसे मानसिक रूप से स्वतन्त्रता से सम्पन्न करते हैं : हम इसे ऐसा मानते हैं मानो "अस्तित्व में होने का अर्थ स्वतन्त्र होना है।" जब हम विषय की इस सामर्थ्य पर बल देना चाहते हैं कि यह हमारी अनुवस्थिति में भी अपने स्वरूप तथा प्रक्रियाओं को बनाए रखता है, तो हम यह मान लेते हैं कि "अस्तित्ववान होने का अर्थ भौतिक द्रव्य होना है।" परन्तु जब हम स्वयं को और इस सत्य को याद करते हैं कि कोई भी विषय सर्वदा चेतना का, मनस् का, विषय होता है, तो हम कहते हैं कि 'अस्तित्व रखना प्रत्यक्ष किया जाना है।'

यह बकते का मूल है, एस्मे एस्ट पसिपाइ [सत्ता दृष्टता है] । जिसमे उसने इस वाक्यांग को जोडा घाःट पसियेरे [यथया प्रत्यक्ष करना], क्योंकि प्रत्यक्ष करने वाले का भी अस्तित्व है । अपनी समझना मे समस्त यथार्थ प्रत्यक्ष करने वाले तथा प्रत्यक्षों में, विचारको तथा उनके विचार मे निहित है ।*

यह सिद्धान्त कि होने का अर्थ प्रत्यक्ष किया जाना है जर्मनी के एक समकालीन दार्शनिक ग्रान्दोलन का आधार है, जिसे अस्तित्ववादी दर्शन [एक्मिस्टेन्स फिर्नासोफि] के नाम से जाना जाता है । इन विचारकों के अनुसार (जिनमें फाई-बुर्ग के प्रोफेसर हाइडेगर और हाइडलबर्ग के प्रोफेसर यास्पर) सर्वाधिक मूर्त सत्ता भौतिक नहीं, अपितु मनम् में गृहीत भौतिक है, और मनम् उस समय सर्वाधिक मूर्त नहीं होता जब यह प्रत्यक्षकर्ता के रूप में निरीक्षण करता है, अर्थात् तब होता है जब यह अपने सम्मुख उपलब्ध वस्तु पर प्राद-रवग होकर ध्यान देता है । यदि हम यथार्थ को खोजें तो हम उसे अनुभव में रहन तथा तीव्र रूप मे अनुभूत पायेंगे ।

(१४७) बक्ले घालोचना के प्रतिकूल नहीं है, जो उसकी युक्ति पर सदेह करते हैं उन्हें वह यह बताने के लिए प्रामन्त्रित करता है कि इसमे दोष कहीं है । वह हमारी आपत्तियों का पूर्वानुमान कर लेता है और उनके उत्तर देता है । इन कठिनाइयों मे से सबसे अधिक [चिर] म्याथी शायद ये हैं, कि वह यथार्थ तथा अम के बीच के भेद को नष्ट करता प्रतीत होता है, और जब विषयो का कोई प्रत्यक्ष नहीं करता है तब उनके अस्तित्व के प्रश्न का हल करने मे वह असफल रहता है ।

(१४८) क्या बक्ले का प्रत्यक्षवाद यथार्थ तथा अम के बीच के भेद को नष्ट करता है ?

* प्रोफेसर जी. ई. मूर ने १९०४ में एक लेख 'प्रत्यक्षवाद का खंडन' लिखा । युक्ति यह थी कि 'अस्तित्व होना अस्तित्व होना है', 'होना होना है ।'

उसकी मान्यता थी कि यह प्रस्तावित करना एक स्पष्ट तार्किक भ्रम था कि 'होने' का अर्थ 'प्रत्यक्ष किए जाना' है : जो कुछ भी हम उचित रूप से कह सकते हैं वह यह है कि "होना होना है ।" यह आपत्ति पूर्णतया यादचिन्तक है तथा कृत गलत तर्क है । हम जब कभी भी संपूर्ण वस्तु से इसके एक पक्ष को अलग करते हैं जैसे किसी सतह से रंग को हमकी अज्ञाति तथा उसके आकार से, तो हम अपने आपको इस अमूर्तकरण के विषय में यह कहकर हमरण मिला सकते हैं कि 'रंगीन होने का अर्थ है अज्ञाति तथा आकार से युक्त होना ।' बक्ले का मत है कि "अस्तित्व होना" वाक्यांग एक ही प्रकार का अमूर्तकरण है : हम इस तथ्य को पूर्ण कर देते हैं जब हम यह कहते हैं कि 'अस्तित्ववान होने का अर्थ किसी विषय का होना है, किसी विषय के होने का अर्थ है उनका प्रत्यक्ष होना ।'

स्वयं नग्य यथार्थवाद, जिसके प्रोफेसर मूर संस्थापक हैं, इस सिद्धान्त पर आश्रित है कि "होने का अर्थ है संबंधित होने की योग्यता का होना ।" यह आश्चर्य की बात है कि दर्शन का एक आन्दोलन ऐसे एक सिद्धान्त पर आधारित हो सके जैसे कि "होना होना है, और इसके दार्शनिक मुद्द भी नहीं ।"

बकूले का विश्वास इसके विपरीत था। जड़ द्रव्य को अस्वीकार करने में, उसने केवल उस विषय को अस्वीकार किया जिसके विषय में किसी भी मनुष्य ने कभी भी वस्तुतः नहीं सोचा था, क्योंकि उसका कोई अर्थ नहीं होता। उसने यह महसूस किया कि वह बुद्धि के कौशल के विरुद्ध जो 'जड़ द्रव्य' के अस्वीकरण को गढ़ता है साधारण दृष्टि के पक्ष का पोषण करता है। यथार्थ तथा भ्रम के बीच के भेद को स्पष्ट रूप में बताने के लिए वह तत्पर है।

जब हम किसी भ्रम को भ्रम के रूप में जान लेते हैं, यथा जब हम पेड़ों के बीच से दीखते हुए आकाश को पानी मान लेने की भूल से छुटकारा पा लेते हैं तो अनुभव सर्वदा अनुभव का स्थानापन्न होता है, एक अधिक विश्वसनीय अनुभव एक कम विश्वसनीय अनुभव का स्थान ले लेता है। 'यथार्थ' इस प्रकार का अनुभव है जो स्वयं को समस्त प्राणों के लिए निर्णय में बनाए रखता है। परंतु यह ऐसा कुछ नहीं है जो अनुभव के बाहर हो, यथा बकूले के शब्दों में, प्रत्यक्ष के बाहर हो। यथार्थ से भ्रम के अनुभव को जो चिह्न पृथक् करते हैं वे निम्नलिखित हैं

यथार्थ (१) स्पष्ट, सबल, सजीव, अमरिग्व है, इसमें (२) व्यवस्था तथा सामंजस्य है। हम इस का वर्णन सूक्ष्म विस्तार के रूप में कर सकते हैं और स्वप्न की भांति यह कभी भी हमारे हाथों की पकड़ से लुप्त नहीं होता। विशेष तौर पर इसके (३) जैव परिणाम होते हैं—यह सुख तथा दुःख को उत्पन्न करता है, वास्तविक आग जला देती है वास्तविक भोजन हमें जीवित रखता है, वास्तविक चट्टान अपनी स्वाभाविक निष्क्रियता का प्रदर्शन करती है। आप जितनी अधिक उपद्रवात्ता से भिड़ते हैं, यदि आप डाक्टर जानसन द्वारा पत्थर में पैर मारकर खण्डन की दिशा में अग्रसर होते हैं, उतने ही अधिक निश्चित रूप से आप बकूले के हाथों में कठपुतली बन जाते हैं। क्योंकि कोई भी यह नहीं मानता कि चोट लगे हुए अंगुष्ठों में जो पीड़ा होती है वह चेतना के बाहर है और यहाँ पीड़ा तथा प्रतिरोध एक साथ होते हैं। अनुभव से सीखना यथार्थ से ही शिक्षा ग्रहण करना है, परन्तु हम जो सीखते हैं वह यह है कि क, ख की ओर ले जाता है, अग्नि दहन की ओर ले जाती है—हम अपने अनुभव के बीच के सम्बन्ध को सीखते हैं—और सबंध के ये नियम, विचार के विषयों के रूप में हमारे जगत् के प्रत्यक्ष के अंग हैं। यथार्थ अनुभव में ही रहता है।

क्या हम 'यथार्थ' के इन चिह्नों में यह भी जोड़ सकते हैं कि (४) यह हम से बाहर है? भौतिक यथार्थ का अधिकांश भाग हमारे शरीर से बाहर होता है और बकूले की युक्ति के प्रति बहुत कुछ प्रतिरोध का स्रोत यह 'बाह्यतन्त्र' है। परन्तु 'शरीर के बाहर' यथा 'मस्तिष्क के बाहर' यथा—'नेत्रों के सम्मुख' का अर्थ मनस् के बाहर नहीं है। शरीर, मस्तिष्क, नेत्र, सभी देशगत विषय हैं, और वे अथ सभी भौतिक वस्तुओं के साथ इस अर्थ में मनस् के बाहर हैं कि वे विषय हैं, स्वयं मनस् नहीं। परन्तु बकूले द्वारा प्रकाशित है कि दिक् तथा इसके सभी घटक मानसिक हैं, वे सभी अनुभव के गुण हैं, वे अनुभव के बाहर नहीं हैं।

यह सब यह सकेत करता है कि यथार्थ केवल मानक अनुभव है, और भ्रम ऐसा अनुभव है जो किसी एक यथा अधिक पक्षों में मानक के स्तर तक जाने में असफल हो जाता है।

बक्ले की इस दृष्टि के अन्तर्गत जगत् की समस्त यथार्थता वैसी ही बनी रहती है जैसे ऐसे किसी भी व्यक्ति के मनस् में हो सकती है जो अमूर्त प्रत्ययों के द्वारा पथभ्रष्ट नहीं होती।

तो भी हमने यथार्थ के एक लक्षण को छोड़ दिया है जो इनसे अलग प्रतीत होता है। यह (५) सक्रिय है अथवा बाह्य कर्म की उपज है। मैं इसकी रचना नहीं करता। मेरे पास इस वरण का कोई अधिकार नहीं है कि जब मैं अपनी माँखें खोलूँगा तो मैं क्या देखूँगा। इसका बक्ले के लिए यह तात्पर्य है कि यह हमारे मनस् में केवल उसी सक्रिय वस्तु द्वारा उत्पन्न की जाती है, अर्थात्, एक सजीव आत्म द्वारा, जो हमारे बाहर है, किसी निष्क्रिय जड़ द्रव्य द्वारा निश्चय ही कदापि उत्पन्न नहीं की जाती है।

(१४६) क्या बक्ले का प्रत्ययवाद ऐसे विषयों को जो अनुपस्थित हैं अथवा जिन्हें देखा नहीं जा सकता, बिना उन पर ध्यान दिये छोड़ देता है, उदाहरण के लिए ऐसे विषय जैसे परमाणु अथवा अज्ञात तारे, अथवा ऐसी शक्तियाँ, जिनका प्रत्यक्ष नहीं किया गया है और जो आशिक रूप से अज्ञात हैं, जिनसे भौतिकी सम्बन्धित है? अथवा साधारण तथा रात्रि में घरों का साज सामान [फर्नीचर], पृथ्वी का भीतरी भाग जिसका प्रत्यक्ष नहीं किया गया है, हमारे अन्दर की तथा बाहर की निरन्तर प्रक्रियाएँ जो बिना हमारे ज्ञान के अपनी राह पर चलती रहती हैं और जो जगत् की वृद्धावस्था की गति को पूर्ण रूप से बनाये रखती हैं?

यहाँ बक्ले का उत्तर भी पूर्ण है। अव्यवहित प्रत्यक्ष का आशिक जगत्, वैज्ञानिक विचार द्वारा पूर्ण तथा अविच्छिन्न समग्र में परिणित कर लिया जाता है। प्रत्यक्ष का यह पूरक स्पष्टतः हमारे लिए सर्वप्रथम विचार का विषय है, और विचार मनस् के बाहर नहीं है। विज्ञान 'द्रव्य' [की धारणा] का उपयोग नहीं करता यह केवल नियम का उपयोग करता है, वह नियम जिसके द्वारा अनुभव एक दूसरे का अनुमान करते हैं, एक दूसरे पर आधारित होते हैं, और इस तरह सर्वदा एक दूसरे के अनुपूरण द्वारा जगत् के एक पूर्ण चित्र का निर्माण कर लेता है।

तो जब हम यह कहते हैं कि प्रकृति का तब भी अस्तित्व होता है जब उसे कोई भी मनुष्य नहीं देख रहा होता और कि इसका तब भी अस्तित्व था जबकि इसको देखने वाले किसी मनुष्य का अस्तित्व नहीं था, तो हमारा केवल यही तात्पर्य हो सकता है कि नियम अभी भी मान्य हैं, अतीत में भी और भविष्य में भी बिना काल अथवा देश में सीमित हुए, और यदि उनको सोचने के लिए किसी शाश्वत मनस् का अस्तित्व हो तो यह सत्य हो सकता है। प्रकृति की शाश्वत सत्ता तथा व्यवस्था की एक और केवल एक मात्र गारन्टी ईश्वर का मात्र है।

अध्याय २२

मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद

(१५०) अब हम प्रत्ययवाद के तर्क पर बर्कले की विन्तन-धारा से स्वतन्त्र होकर विचार करना चाहते हैं।

प्रत्ययवाद की नियेधात्मक प्रतिज्ञाएँ यह हैं कि प्रकृति स्वतन्त्र रूप से यथार्थ नहीं है। यह बर्कले द्वारा परिभाषित अर्थ में यथार्थ है। इसका एक घान्तरिक मानदण्ड [मानक] है जो भ्रमों का निराकरण करता है। परन्तु यह स्वतन्त्र एवं स्वतः पर्याप्त सत्ता के रूप में यथार्थ नहीं है : इसकी यथार्थता उस जीवन पर निर्भर करनी है जो इसके पीछे विद्यमान रहता है।

प्रकृति की स्वतन्त्रता का भ्रम बहुत सीमा तक इस विश्वास से उत्पन्न होता है कि हम जिन वस्तुओं को प्रत्यक्ष करते हैं वे ही वस्तुएँ अपने प्रत्यक्ष किए जाने का कारण हैं। हमारे शब्दों में, कि प्रकृति में एक वास्तविक तथा आधारभूत क्रिया है जो मनस् को प्रभावित कर सकती है और जो वस्तुतः हमारे सबेदनों को उत्पन्न करती है।

यह धारणा भ्रान्त है, यह पूर्णतया एक ऐसी युक्ति से सिद्ध किया जा सकता है, जो बर्कले की युक्ति से स्वतन्त्र है। यह युक्ति इस प्रकार की है कि यदि यह मान लिया जाय कि स्वतन्त्र प्राकृतिक क्रिया का सिद्धान्त सत्य है तो इससे आत्मव्याघात प्राप्त होगा।

(१५१) यदि सरल रूप से कहा जाय तो इस युक्ति की मुख्यतः यह अपेक्षा है कि हम दो को गिन सकें और यह याद रख सकें कि क्या-क्या था। यह इस प्रकार है : यदि भौतिक वस्तुएँ हमारे प्रत्यक्षों का कारण हैं, तो वे हमारे प्रत्यक्ष नहीं हैं, और हमारे प्रत्यक्ष, उनके कारणों के रूप में, वस्तुएँ नहीं हैं : अपितु हमारे प्रत्यक्ष वही हैं जो हमें जगत् से प्राप्त होते हैं, भ्रम हमारे सम्मुख स्वयं जगत् नहीं होता, अपितु इसका केवल मनोगत मानसिक प्रत्यय होता है। परन्तु यह निष्कर्ष प्रकृतिवाद की इस मान्यता के विरुद्ध है कि हमारे सम्मुख यथार्थ जगत् होता है।

यह कथन इतना सविष्ट हो सकता है कि इसे समझने में कठिनाई हो। अतः मैं इस तर्क को अपेक्षाकृत पूर्णतया अधिक सावधानी पूर्वक उपयुक्त रूप दूँगा। प्रकृति की कोई भी वस्तु (व) तथा विषयी (वि) हैं और इस प्राकृतिक व्याख्या का अनुगमन करें कि वि व को कैसे जानता है।

उदाहरण के लिए मान लीजिए कि व कोई मोमबत्ती है, और अब हम प्रकाश की भौतिक क्रिया के मार्ग को नेत्र के माध्यम से दृष्टि-पटल [रेटीना] तथा मस्तिष्क [ब्रेन]

तक देखें। मस्तिष्क में घटने वाली घटना अपने आप में तो प्रकाशमान है न ही मोमबत्ती के भाङ्गार की है, परन्तु मस्तिष्क की उस घटना के भाङ्गार पर, और साथ ही साथ उसके सहित, मनस् (वि) में मोमबत्ती का संस्कार (इम्प्रेशन) होता है। इस संस्कार को यथार्थ मोमबत्ती (व) से प्रलग करने के लिए व, की सजा दी जा सकती है। यह वाय है, मोमबत्ती का प्रकाश कारण है स्पष्टतः कार्य-कारण अभिन्न नहीं है।

अब हमें इस बात पर विचार करना है कि हम जो इस प्रक्रिया का अनुगमन करते हैं स्वय ही मोमबत्ती के विषयी हैं, और वस्तु की ओर हमारी वही अवस्था है जिसमें (वि) स्थित है। मैं स्वय को एक उदाहरण के रूप में लूँ, और स्वय को वि, की सजा दूँ।

तब मेरा मोमबत्ती का संस्कार, व, स्वय मोमबत्ती यर्थात् व, से अभिन्न होगा।

परन्तु अब, संस्कार कौनसा है और मोमबत्ती कौनसी है? मैं अपने संस्कार को प्रत्येकीकरण नहीं कर सकता, संस्कार वही है जो मुझे उपलब्ध है। ठीक उसी प्रकार जैमिकि वि के लिए संस्कार व, वही है जो उसे उपलब्ध है। परन्तु मुझे जा प्राप्त है वह वही है जिसे मैं अभी तक ब कह रहा हूँ। तो, व मेरा संस्कार होना चाहिए, न कि यथाथ मोमबत्ती। वास्तविक कारण मुझे दूर छिटक गया है, और मेरे पास जो जगत् बच गया है—उसमें अनेक संस्कार व, हैं, यर्थात् वह जो मेरे संस्कारों का जगत् है।

प्रकृतिवाद से प्रारम्भ करके, जो प्रकृति की मेरे सम्मुख उपस्थित प्रतीति को ऐसी यथार्थ वस्तु के रूप में वास्तविकता प्रदान करता है जिससे मेरा वास्ता पडता है, हम मनोगत प्रत्ययवाद में पहुँच जाते हैं, जो उस प्रारम्भ का विरोध करता है।

इससे मनोगत प्रत्ययवाद सत्य सिद्ध नहीं होता। यह मेरी प्राकृतिक यथार्थवाद की मूल धारणा को गलत सिद्ध कर देता है। यदि मनोगत प्रत्ययवाद सत्य है, तो इसे और अधिक प्रमाणों की आवश्यकता है।

(१५२) अनुभव को मनस् में सन्नविष्ट करने के विषय में अन्य साक्ष्य :

(अ) प्रत्यक्ष तथा स्मृति के बीच न तो कोई विरोध है न ही वे एक-दूसरे से पृथक् हैं और न ही उनके बीच कोई स्पष्ट रेखा है। क्या कोई भी व्यक्ति अपने स्वय के अनुभव में उस बिन्दु की स्थिति बतला सकता है जिस पर कोई ध्वनि सुनाई देना बन्द हो जाती है और वह स्मृति का विषय रह जाती है? अनेक सिल्लेबॅन्स^१ क किसी शब्द को सुनने में अभी उच्चारित सिल्लेबॅन्स उस ध्वनि के साथ ही प्रतीत होता है जिसका उच्चारण ठीक अभी ही समाप्त हो रहा है। परन्तु प्रतीत का अस्तित्व केवल मनस् में होता है। अतः शायद वर्तमान का अस्तित्व भी उसी रूप में ही।

(१५३) (ब) मनस् शब्द में क्या सन्नविष्ट है? कोई मनस् अपने विचारों एवं संवेदनों के बिना पूरा नहीं होगा। परन्तु प्रकृति के विषय या तो विचार के अथवा या संवेदना के अथवा दोनों के विषय होने हैं। अतः प्रकृति में ऐसा कुछ नहीं है जो मनस् का आवश्यक भाग न हो।

(१५४) (स) जब हम प्रकृति को मनस् के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु के रूप में लेते हैं, तो हम इसके 'बाह्य' अथवा इसकी 'वस्तुनिष्ठता' के विषय में सोचेंगे प्रश्न यह है कि

बाह्यपन अथवा वस्तुनिष्ठता से हमारा क्या तात्पर्य है। उत्तर चाहे कुछ भी हो, वस्तुनिष्ठता कोई ऐसा विषय होना चाहिए जिसमें मेरा तात्पर्य है अथवा जिसे मैं सोचता हूँ; और विचार का मनस् से परे जाने का प्रयास स्पष्ट तथा प्रारम्भ में ही असफल होगा : मनस् सर्वदा कह सकता है कि,

जब पंख उड़ते हैं मुझको
मैं स्वयं पंख ही होता हूँ।

यह सत्य है कि विचार हमें सर्वदा यथायंता कै निकट लाता है, परन्तु यह भी सत्य है कि जितना अधिक हम सोचते हैं उतना ही अधिक वस्तु विचार की वस्तु बन जाती है, अर्थात् यह और अधिक पूर्ण रूप से 'विषय में समा जाती है'। कान्ट की क्रिटिक ऑन रीजन (१७८१) यह दिखाने का प्रयास है कि न केवल देश और काल, प्रकृति के 'कोरे डोंचि' के रूप में, अपितु द्रव्य तथा कारणता तथा प्रतिक्रिया और मात्रा एवं सम्बन्ध के प्रत्यय भी सभी उन भौतिक वस्तुओं की रचना करते हैं जिनसे विज्ञान सन्नधि है, ऐसे विचार हैं जिनसे मनस् अनुभव के अनगढ़ पदार्थ को रूपायित करता है। (वॉटसन, सिलवसन्ड फ्राम कान्ट पृष्ठ ६२-१२८)

(१५५) इमैनुएल कान्ट (१७२४-१८०४) बर्कले की प्रमेसा कम परिष्कृत लेखक है और पारदर्शी रूप से स्पष्ट होने से बहुत दूर है। उसका महान कार्य उसके जीवन में बहुत बाद में सम्पादित हुआ, और यह विषय विस्तार के महान् प्रयास का सकेत देता है। परन्तु यह प्रसाधारण प्रतिभा वाला विचारक है, उसकी चेतना अपने विचार की सुव्यवस्थित सरचना में महान् प्रयास का रूप ग्रहण करती है। कान्ट के विचारों की व्याख्या प्रस्तुत करना इस पुस्तक के क्षेत्र के बाहर होगा। परन्तु इसके कतिपय प्रेरकों को आपके सम्मुख रखना ठीक रहेगा।

बर्कले के समान कान्ट भी अपनी क्रिटिक को दिक् की प्रकृति पर चिन्तन से प्रारम्भ करता है। परन्तु वह काल को दिक् के साथ जोड़ देता है। जगत् के विस्तार की उन सीमाओं को प्रसार के रूप में ग्रहण करना चाहिए जिसमें विश्व का प्रसार है; इन दोनों को साथ-साथ लिया जाना चाहिए। ये दोनों इस दृष्टि से समान हैं कि इनमें एक-ती ही समस्याएँ उत्पन्न होती हैं। दोनों ही अन्तहीन प्रतीत होते हैं; क्योंकि यदि हम सीमा बाँधने का प्रयास करते हैं, तो सर्वदा उनके परे कुछ और रहता है। सत् होने के स्थान पर अभाव के रूप में, प्रत्येक अप्राप्त प्रतीत होता है। क्योंकि यदि हम किसी भी वस्तु को दिक् में देखते हैं, तो हम तुरन्त इसे उस दिक् से अलग करते हैं जिसमें यह होती है, और यदि हमारे पास कोई घटना होती है, तो इसे हम उस काल से अलग करते हैं जिसमें यह घटित होती है : देश-काल के विषय में ऐसा कहना अधिक उपयुक्त होगा कि वे प्रत्यक्ष वस्तुओं के चारों ओर जो रिक्तता है उसके सूचक हैं, यह कहने की तुलना में, कि वे इन वस्तुओं से परिपूरित होते हैं। तो भी प्रत्येक की एक निश्चित सरचना होती है : दिक् अवस्था का वैविध्य है, प्रत्येक अन्य सभी से पूर्णतः भिन्न होती है, काल त्रियमों का वैविध्य है, प्रत्येक अन्य सभी से भिन्न होती है। यदि दिक् तथा काल का कोई कण हो तो, वह इतना सूक्ष्म होता है कि उसकी स्थिति के सूक्ष्म विभाजन को कर पाने की संभावना की कोई सीमा नहीं होती है। वे दोनों

अवच्छिन्न होते हैं—उन दोनों में ही कोई अन्तर नहीं होता, क्योंकि यदि कोई अन्तराल होता है तो वह दिक्-प्रत्यय-काल का अन्तराल होगा : दिक् में कोई छिद्र नहीं हो सकता क्योंकि कोई छिद्र हुआ तो वह स्वतः दिक् होगा। प्रत्येक का गणितीय रूप से विवेचन [निरूपण] किया जा सकता है। कान्ट का विचार था कि रेखागणित विभिन्न रूप से दिक् पर तथा अक-गणित काल पर प्रयुक्त होती है। परन्तु अन्तरालों [इन्टरवैल] की सामान्यीकृत रेखागणित दोनों पर प्रयुक्त होनी है, और अकगणित भी दोनों पर प्रयुक्त होती है, क्योंकि भेदों के बिना कोई रेखागणित नहीं हो सकता और अकों के बिना कोई भेद नहीं हो सकते और फिर प्राये प्रत्येक सांख्यिक [क्यूंटिंग्प्रूम] के वर्णों के लिए अंक-सिद्धान्त के प्रयोग के उस क्षेत्र की आवश्यकता है जो अपरिमित स्रष्टों से सम्बन्धित होता है।

दिक् तथा काल जगत् की किसी भी दृष्टि के लिए रहस्य प्रस्तुत करते हैं। प्रकृतिवाद विशेष रूप से इस तथ्य से उलभन में पड़ता है कि वे समस्त प्राकृतिक घटनाओं से अलग होते हैं। उनमें कोई विकास नहीं होता, वे अपरिवर्तनीय हैं, उनका कोई आदि नहीं हो सकता था। क्योंकि सभी आरम्भ काल में होते हैं, और इसीलिए काल प्रत्येक आरम्भ के पहले और बाद में होता है। काल समस्त परिवर्तन का मापक है, परन्तु उसी कारण से, स्वयं काल-क्रम परिवर्तित नहीं हो सकता।

काल तथा दिक् की प्रकृति में जो रहस्य हैं उनकी दृष्टि से हरबर्ट स्पेन्सर उन्हें 'अचिन्त्य' कहता है। कान्ट उनका दूसरा विवरण प्रस्तुत करता है।

कान्ट की रचि इस प्रश्न में है कि हम, देश तथा काल को कैसे जानते हैं। यह तो नहीं कहा जा सकता कि हम उन्हें इन्द्रियो से देखते हैं क्योंकि वे स्वयं में अगोचर हैं और वे इन्द्रिय संवेदन की सीमाओं का अतिक्रमण करते हैं। उदाहरण के लिए, हम जानते हैं कि दिक् हमारे पीछे भी है और साथ ही साथ प्रागे भी है। जैसा कान्ट ने इसे रक्खा है, दिक् 'अनुभव द्वारा प्रदत्त नहीं होता' क्योंकि वस्तुओं का तब तक अनुभव नहीं हो सकता जब तक कि दिक् इस प्रकार के अनुभव को स्थान देने के लिए 'तत्पर' न हो। यह संभव नहीं है कि हम दिक् पर ध्यान न दें। यद्यपि हम इस बात की कल्पना कर सकते हैं कि देश में स्थित सभी वस्तुएँ अन्तर्ध्यान हो जाएँ, परन्तु यह कल्पना नहीं कर सकते कि स्वयं देश अदृश्य हो जाए। (यहाँ कल्पना का एक ऐसा प्रयास सन्निविष्ट है जिसके सम्बन्ध में सावधानी बरतनी चाहिए। जैसे ही आप यह कल्पना करते हैं कि दिक् में एक भी वस्तु नहीं रही वैसे ही जो बचा रहता है क्या वह वही है जो दिक् है ?) इसमें यह सन्निविष्ट है कि यह हमें उस रूप में दिया हुआ नहीं है जिस रूप में इसमें स्थित विषय। उस समय भी जब इन्द्रियो का कोई विषय नहीं है तथा दिक् की धारणा अदम्य है क्या यह मनस् की अपनी क्रिया की उपज नहीं है ?

अपने क्षेत्र में अनेक एकल उदाहरणों को अन्तर्भूत करते हुए दिक् तथा काल इस अर्थ में 'प्रत्यय' नहीं हैं कि वे वर्ग के नाम हैं। जैसे कि मनुष्य का प्रत्यय सभी मनुष्यों को अन्तर्भूत करता है। क्योंकि दिक् केवल एक ही है, सभी 'देश' इसके अर्थ हैं। और फिर इसके समस्त सम्भव भाग एक साथ होते हैं (जबकि समस्त सम्भव मनुष्यों का अस्तित्व एक

साथ नहीं होता) - बिना अन्वेषण के इसे असीम समष्टि के रूप में जाना जाता है। हम इसे कैसे जान सकते हैं जब तक कि हम स्वयं इस धारणा के रचयिता न हों? और इसके अतिरिक्त भी एक अन्य, तथा कान्ट के लिए निर्णायक, साक्ष्य है जो हमें दिक् के मर्म तक पहुँचाता है, अर्थात् यह कि, स्थान-स्थान पर उसके परीक्षण की आवश्यकता के बिना रेखागणित उसके सभी भागों के सम्बन्ध में चाहे वे कितने ही दूरस्थ क्यों न हों बंध मानी जाती है। (नॉन इयूक्लिडियन ज्यामिति तथा सापेक्षता की भौतिकी के विकास ने दिक् के विषय में इन प्रतिज्ञप्तियों में से कुछ का समोधन किया है। फिर भी पाठक के लिए यह स्मरण करना उचित होगा, कि भौतिक सिद्धान्त की बहुत सी भाषा साधारण पदों के बदले हुए अर्थ का उपयोग करती है। इस प्रकार जब 'वक्र दिक्' की ओर संकेत किया जाता है, तो वक्रता [कर्वचर] किसी ऐसे पूर्व मान्य भौतिक माध्यम पर प्रयुक्त होती है जो कान्ट के दिक् में स्थित होता है, स्वयं दिक् पर नहीं क्योंकि वक्रता का परिमाण होता है और उसका कोई मापक तब तक नहीं हो सकता जब तक कि सीधी [श्रुजु] रेखाएँ न हों।) इससे कान्ट ने जो निष्कर्ष निकाला वह यह है कि दिक् संवेदन से प्राप्त सामग्री के सघटन में वह क्रम है, जो स्वयं मनस् की क्रिया है। वह इसे प्रत्यक्ष का प्रागनुभविक प्रकार कहता है। हमारी रेखागणित एक सार्वभौम रेखागणित है क्योंकि जिस विषय पर यह प्रयुक्त होती है वह हमारी अपनी संरचना होती है, जो सब स्थानों पर एक जैसी है। काल के लिए एक इसी प्रकार का तर्क इस निष्कर्ष पर पहुँचाता है कि काल आन्तरिक प्रत्यक्ष का प्रागनुभविक प्रकार है, जो मुख्यतः अनुभवों के पौराणिक क्रम है। सख्या का विज्ञान प्रागनुभविक है, और गति का विज्ञान शुद्ध गति विज्ञान जो दिक् तथा काल के सम्बन्ध में जो विचार हैं उन्हें एक व्यवस्था देता है, उसी प्रकार प्रागनुभविक है।

यदि दिक् तथा काल मनस् के कार्य हैं तो समस्त प्रतीतिक जगत् अपने विस्तार एवं अपने भागों के परस्पर सम्बन्ध में भी उसी विशेषता से युक्त रहेगा। यदि हम यह मानते हों कि जगत् की सीमा एक स्थिर बाह्य तथ्य है तो इस कारण से जगत् के आदि तथा अन्त के विषय में मानसिक प्रश्न अव्यवस्था की ओर प्रेरित करेंगे। हम पाते हैं कि हम इन मान्यता के लिए कि जगत् का काल में कोई आरम्भ नहीं है तथा दिक् में कोई सीमा नहीं है उचित कारण दे सकते हैं हम यह भी पाते हैं कि हम उतने ही अच्छे कारण इस विचार के भी दे सकते हैं कि काल में जगत् का कोई न कोई आरम्भ अवश्य रहा होगा (क्योंकि अनन्त शृंखला का कोई अन्तिम बिन्दु नहीं होना, तथा काल के क्षणों की शृंखला प्रथम [नाउ] पर पहुँच चुकी है), तथा दिक् में कोई न कोई सीमा अवश्य रही होगी। यह अवस्था एक 'विप्रतिषेध' है - दोनों ही प्रतिज्ञप्तियाँ अपरिहार्य प्रतीत होती हैं, परन्तु दोनों सत्य नहीं हो सकतीं। इसी प्रकार वस्तुओं की विभाजनीयता के विषय में भी वे अनन्त रूप से विभाजनीय हो भी सकती हैं और नहीं भी हो सकती। इन विप्रतिषेधों ने कान्ट के मनस् पर बहुत पहले ही प्रभाव डाला, तथा काल तथा दिक् पर उसके उन विचारों से स्वतन्त्र रूप में जिनकी ऊपर समीक्षा की गई है उसे इस विश्वास की ओर उन्मुख कर दिया था कि जगत् के ये लक्षण वस्तुनिष्ठ नहीं हैं और कि इस प्रश्न का कि जगत् का आदि है या नहीं कोई वस्तुनिष्ठ उत्तर नहीं दिया जा सकता। हम जहाँ कहीं भी जाते हैं, वही हम

अपने साथ दिक्-काल का क्रम ले जाते हैं, इसलिए इतिहास को हम कितना पीछे धरवा नक्षत्रीय विश्व को बाहर की दिशा में धरवा वस्तुओं की सूक्ष्म सरचना में अन्तर की ओर तक ले जा सकते हैं, इसकी कोई सीमा नहीं है परन्तु अपने आप में, वस्तुओं का कोई देशीय कालिक पक्ष नहीं होता, अतः इस अन्वेषण का कोई प्रसंग नहीं है।

अब तक कान्ट का चिन्तन अनुभव के धारारात्मक पक्ष से सम्बन्धित था। परन्तु उसकी विषयवस्तु क्या है? यह बड़े धारचय की बात है कि, जबकि मानव जाति ब्रजाय दिक् तथा काल को मनोनिष्ठ मानने के सवेदन से प्राप्त सामग्री (गुण गुणों) को मनोनिष्ठ मानने के लिए करीब करीब तत्पर थी, तब कान्ट इस सवेद्य सामग्री को उस दिए हुए 'वैविध्य' (मैनीफोल्ड) के रूप में ग्रहण कर लेता है जिसे हम स्वयं उत्पन्न नहीं करते और जो निश्चय ही किसी बाह्य क्रिया का संकेत देता है। मनस् के द्वारा समस्त व्यवस्थीकरण में यह पूर्वपिहित है। दिक् काल की क्रम व्यवस्था पर ही द्रव्य, कार्य-कारण सम्बन्ध, जगत्-तन्त्र के हमारे प्रत्ययों की सरचना निमित्त होती है। इन प्रत्ययों, धरवा 'कोटियों' के विषय में कान्ट को कहना पडा जैसा उसने दिक् तथा काल के विषय में कहा था (१) वे अनुभव में प्रदत्त नहीं होते (इसी कारण लॉक, बर्कले, ह्यूम, इन्हे अनुभव में प्राप्त नहीं कर सके), (२) वे अनुभव को सम्भव बनाते हैं, क्योंकि इनके बिना गुण से गुण का विश्वसनीय साहचर्य तथा सम्बन्ध उतना नहीं हो सकता जितना बताया गया है, और (३) अतः वे मनस् के कार्य हैं, तथा प्रागनुभविक रूप से अनिवार्य हैं। इस प्रकार बर्कले के साथ यह कहना कि कोई भौतिक द्रव्य नहीं है, या ह्यूम के साथ यह कहना कि कोई वस्तुनिष्ठ कार्य कारण सम्बन्ध नहीं है ठीक नहीं है, जैसे प्रकृति धरवा किसी युद्धिगम्य अनुभव जैसा कुछ भी है तो द्रव्य तथा कारण इसकी सरचना में विद्यमान हैं। परन्तु मनस् के बिना प्रकृति में कोई व्यवस्था नहीं होगी, तब प्रकृति विविध सामग्री का केवल अज्ञेय, अदेशीय, अकालिक एवं अकारक स्रोत मात्र रह जायगी।

जब हम प्रकृति जगत् को वस्तुनिष्ठ तथ्य के रूप में ग्रहण करने का प्रयास करते हैं तो हमें द्रव्य की केवल वे ही उलभनें प्राप्त नहीं होतीं जिनसे बर्कले तथा ह्यूम लूके थे, अपितु कार्य कारण सम्बन्ध तथा वस्तुओं की समष्टि के विषय में विप्रतिषेध भी मिलते हैं। यदि कारण होते ही हैं तो कहीं प्रथम कारण भी होने चाहिए, स्वतन्त्र उत्पत्ति भी होनी चाहिए (जैसा वस्तुतः स्वतन्त्र सत्त्व में होता है), और प्रथम कारण नहीं हो सकते, क्योंकि किसी भी उत्पत्ति का कोई धरना हेतु धरवा पूर्व कारण होना चाहिए। इसी प्रकार जगत् की भी अपनी समष्टि है, इस पर हम एक समष्टि के रूप में सोच सकते हैं, और जगत् की कोई समष्टि नहीं हो सकती, क्योंकि इसे किसी सीमा में बांधा नहीं जा सकता और न ही इसका समापन किया जा सकता। जब हम यह जान लेते हैं कि कार्य-कारण सम्बन्ध तथा स्वयं जगत् का प्रत्यय, मनस् के सदर्भ के बाहर उन विषयों पर प्रयुक्त नहीं किये जा सकते, तब ये विप्रतिषेध हल हो जाते हैं। ये कोटियाँ केवल 'अनुभव' पर प्रयुक्त होती हैं, और तत्त्व-मीमासा की समस्त उलभनें उन्हें उन वस्तुओं पर जैसी वे स्वयं में हैं—प्रयुक्त करने में उत्पन्न होती हैं। (पलत) कोई भी वैज्ञानिक तत्त्वमीमासा नहीं हो सकती।

कान्ट के विचार-तन्त्र के इस अभिमत को सशक्त पारिभाषिक प्राविधिक स्पष्टीकरण के रूप में लिया जा सकता है कि मनस् उस जगत् के रूपायण में एक अंग है जिसको यह एक स्वतन्त्र एवं स्व-संचालित विषय के रूप में प्रत्यक्ष करते हुए प्रतीत होता है। जगत् के विषय में विचार करने तथा उसका साक्षात्कार करने में मनस् स्वयं अपने बोध को पुनः प्राप्त करता है।

□ □ □

अध्याय २३

मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद की परीक्षा

(१५६) अपने शुद्ध रूप में मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद बर्कले प्रथवा कांट में उपलब्ध नहीं होता । [इन दोनों में से] प्रत्येक ने वैयक्तिक मनस् तथा बाह्य जगत् के बीच किसी बड़ी को तो माना ही है, तो भी प्रत्येक ऐसी युक्तियों का प्रयोग करता है जो एक प्रकार के पूर्ण मनोनिष्ठवाद को स्थायीचित्त ठहरावेंगी : “जगत् मेरी अवधारणा है ।” लाइबनिस् का दर्शन इसी दिशा में उन्मुख प्रतीत होता है । उसके लिए प्रत्येक ग्राम एक एक [मॉनैड] है, जो अनुभव का एक ऐसा विश्व है (जो किसी भी बाहरी प्रभाव के लिए) पूर्णतः बद्ध है, जो प्रत्येक अन्य एक से पूर्णतया स्वतन्त्र होते हुए भी खरीते के रूप में लिपटी अपनी चित्रमाला प्रभावित कर रहा है, (लाइबनिस्, मोनैडोलॉजि, [एकविज्ञान] रैन्ड, पृ० १६६-२१४) । यह इस सिद्धान्त का तार्किक परिणाम है कि मैं जो कुछ भी प्रत्यक्ष करता प्रथवा सोचता हूँ वह ‘मेरे मनस् में है’ । क्योंकि मेरे चिन्तन का कोई भी विषय क्यों न हो, चाहे यह सम्पूर्ण जगत् हो प्रथवा समस्त प्रतीत प्रथवा भविष्य का इतिहास हो, तब भी मैं हमेशा इस वाक्यांश को पहले जोड़ सकता हूँ कि ‘मैं सोचता हूँ’, और यह तुरन्त विषय को मेरे प्रत्यक्ष के रूप में प्रदर्शित कर देता है । “मैं सोचता हूँ” उस अधिकार के धुरे हुए प्रथवा अर्थ चेतन संबन्ध की ही स्वीकृति है जो मेरे समस्त विषयों को मुझसे बांधता है, तथा जिसे मैं अपना ग्राम कहता हूँ उसमें उन सभी को एकत्रित करता है ।

हम दर्शन को प्रसयत मानते हैं । शब्दशः यह एक वैश्वक ग्रहवाद है (इसे माक्स स्टर्नर के द्वारा अपने ग्रन्थ डेर आइन्सिन्ने जन्ट जाइन् आइगेन्टुम [व्यक्ति और उसका गुण] में बड़े उत्तेजनापूर्ण ढंग से उन नैतिक परिणामों के सहित स्थापित किया गया था जो इस चिन्तन से अनुगमित होते माने जा सकते हैं कि मेरे सभी विषय, जिनमें मेरे साथी मानव भी सम्मिलित हैं, मेरे सम्मुख प्रस्तुत बिम्ब मात्र हैं) । इस समय हमारा कार्य इस उद्दिष्टता की परिभाषा करना है और यह देखना है कि यह हमें कहाँ ले जाती है । प्रत्ययवादी अन्तर्दृष्टि इतनी गहरी जमी हुई है कि वह तत्सव गलत नहीं हो सकती, इसका वर्तमान रूप इतना स्व आवेष्टित है कि वह पूर्णतः सही नहीं हो सकता । इसके प्रतिपाद्यों के दोष को तभी देखा जा सकेगा जब उन्हें उनके तार्किक परिणामों में घटा दिया जाएगा, जैसे निम्नलिखित परिणाम

(क) जगतों की अनेकता :

यदि मेरा जगत् मेरे विचारों द्वारा निर्मित है, तथा मेरे विचार मेरी क्रिया की उपज हैं, और यदि प्रत्येक व्यक्ति, जैसाकि वह प्रत्येक-अन्य व्यक्ति से भिन्न प्रतीत होता है—तो

प्रत्येक विचारक के लिए अलग प्रकृति सहित अलग दिक्-काल का जगत् होना चाहिए [फलस्वरूप] उतने ही जगत् हो जायेंगे जितने मनस् हैं। इस निष्कर्ष को लाइबनिस् स्वीकार करता है, क्योंकि प्रत्येक एकक स्वयं में ही सम्पूर्ण सूक्ष्म विश्व [माइक्रोकोस्म] है।

प्रत्येक विचारक के लिए, दिक् एक तथा अनन्त होगा, जैसी कि कांट की मान्यता थी, परन्तु प्रत्येक विचारक का भिन्न दिक् होगा अतः पूर्ण तथा अनन्त दिकों की अनेकता हो जायेगी, जिसमें से कोई भी किसी अन्य से सम्बन्धित नहीं होगा। कांट ने यह कभी स्पष्ट नहीं किया कि क्या वह भी उस मनस् को बहुसंख्यक मानता है जो संवेदन की सामग्री पर अपने दिक्-आकार को मढ़ देता है। यदि ऐसा है तो उसे भी अनेक दिकों की उपस्थिति को स्वीकार करना होगा। (यह इस बात से स्पष्ट है कि हम एककों को दिक् में छितरे हुए नहीं सोच सकते। तब, वे कैसे एक दूसरे से अलग किए जाएंगे ?)

(१५७) (ख) सर्वाह्ववाद [सॉलिप्सिज्म]

मैं यह नहीं भूल सकता कि मेरे पड़ोसी मेरे जगत् के ही भग हैं, और कि मेरे [मनस्] में उनके भी प्रत्यय हैं। उनके लिए मुझे प्रत्ययों के तर्कशास्त्र को स्वीकार करना पड़ेगा तब जिन्हें मैं अन्य मनस् के रूप में ग्रहण करता हूँ उन पर विचार करते समय मैं अपने स्वयं के चिन्तन के विषयों पर विचार कर रहा होऊँगा। तब विचार के अन्य मूल स्रोतों से मेरा कोई वास्तविक सभापण नहीं होगा, कोई वास्तविक सामाजिक जीवन नहीं रहेगा। प्रेम तथा घृणा मूक अभिनय में परिवर्तित हो जायेंगे। प्रत्येक व्यक्ति केवल अपने में ही बन्द हो जायेगा—सोल्स इप्से [केवल आत्म]।

लाइबनिस् इस निष्कर्ष को स्वीकार करने के लिए भी तैयार था उसने कहा कि एककों के 'कोई गवाक्ष नहीं होते' और बहुत से विचारकों ने यह महसूस किया है कि यह निष्कर्ष तार्किक रूप से अपरिहार्य है, और कि हम अपने आपको इससे केवल श्रद्धा के आड़े हाथों द्वारा ही बचा सकते हैं जो प्रयोजनवादानुसार तो न्यायोचित है, परन्तु बौद्धिक रूप से नहीं। मनोनिष्ठवाद की युक्ति से विल्कुल स्वतन्त्र रूप से भी, अनेक विचारकों को यह स्पष्ट रूप से प्रतीत हुआ कि हम अपने स्वयं के अतिरिक्त अन्य मानसों को प्रत्यक्ष नहीं करते, परन्तु उनके अस्तित्व को निश्चित रूप से स्वीकार करने के हमारे पास प्रयुक्त तर्क उपलब्ध हैं हम व्यक्तियों के अस्तित्व का अनुमान करते हैं अपना नहीं। परन्तु अनुमान भी, निस्सन्देह एक विचार होता है। और अन्य चेतन व्यक्तियों का विचार उनकी वास्तविक उपस्थिति नहीं है। अनुमान के द्वारा मैं स्वयं अपनी वैयक्तिकता के घेरे से मुक्त नहीं हो सकता।

(१५८) (ग) ईश्वर भी [सर्वाह्ववाद के] अन्तर्गत :

दकार्त तथा बर्क्ले दोनों आत्म के जादुई घेरे से बचने के लिए ईश्वर की अवधारणा का आश्रय लेते हैं। बर्क्ले संवेदन में निष्क्रियता के ज्ञान को निश्चयपूर्वक बाह्य यथार्थ का चिह्न बताता है परन्तु अपने ऊपर कर्म किये जाने का बोध क्या 'प्रत्यय' नहीं है? मुरुग में अपनी निष्क्रियता का प्रत्यय है, और यह प्रत्यय भी कि यह किसी कर्ता की अपेक्षा करता

है। परन्तु ये पुन मेरे ही विचार हैं। अनुभव की सामग्री के माने हुए कारण [हेतु] के रूप में ईश्वर एक परिकल्पना बन जाता है, मेरे मनस् के भीतर का तथा मेरे मनस् द्वारा निर्मित विषय क्या (पदार्थ) जड़ द्रव्य में अथवा अन्य मनसों में विश्वास से अधिक अच्छा हेतु ईश्वर में विश्वास के लिए है? अथवा, क्या ईश्वर तथा अन्य मनसों को समान रूप से विश्वास के विषयों के रूप में मुझे अपने ही मनस् के भीतर विद्यमान नहीं मानना चाहिए?

(१५६) इन परिणामों से मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद असिद्ध नहीं होता। ये इसका विरोध करते भी प्रतीत नहीं होते। ऐसा सोचा जा सकता है कि कोई उन सभी को सैद्धान्तिक विश्लेषण के परिणाम के रूप में स्वीकार करे और साथ ही ह्यूम की भाँति उस समय इससे अन्यथा विश्वास की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखे जब अपने मित्रों की सगति में, बुद्धि की कठोरता प्रयत्न पर हो।

परन्तु मनोनिष्ठवाद कतिपय उन सहजबोधों के भारी विरोध का भी मुकाबला करता है जिन्हें उन सहजबोधों के साथ-साथ रख देना चाहिए जो प्रत्ययवाद की ओर ले जाते हैं। हमें यह सहजबोध है कि हम अकेले नहीं हैं, और जिन लोगों से हमारा सामना हो रहा है वे पदार्थ तथा वर्तमान व्यक्ति हैं। हमें यह सहजबोध भी होता है कि हमारे अनुभव के दिक् तथा काल उनके दिक् तथा काल के अनुरूप ही हैं, और इसलिए प्रकृति जगत् एक ही है अनेक नहीं।

ये सहजबोध विशेष रूप से प्रथम अवस्था में इतने दृढ़ होते हैं कि अनेक लोगों ने इन्हें किसी भी ऐसे दर्शन के विरुद्ध पर्याप्त तर्कों के रूप में ग्रहण कर लिया है जो यह प्रदर्शित करता है कि सर्वाहवाद इसके परिणामों में से एक है।

परन्तु, यदि हम बुद्धि में विश्वास रखते हैं तो हम इन सहजबोधों को भी सप्रत्ययात्मक रूप में बदलने को बाध्य हैं, और हम इन्हें कोरे अनालोचित सिद्धान्त के रूप में नहीं छोड़ सकते। जब एक सहजबोध दूसरे सहजबोध से टकराता है, तो यह विचार के लिए विशिष्ट अवसर होता है। सर्वाहवाद में विश्वास नहीं करने मात्र से उसका खण्डन नहीं होगा।

(१६०) प्रोफेसर थॉमस बी० पैरी मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद के दोषों का निर्देशन तथा नामकरण करते हुए उसका बौद्धिक विश्लेषण प्रस्तुत करते हैं। उनमें से प्रमुख तर्कभास गृहकेन्द्रिक विषयमायस्था के रूप में मुक्ति देना है। (प्रिंस्टन फिलॉसॉफिकल टेन्टेटिवोस [वर्तमान दार्शनिक प्रवृत्तियाँ] पृ० १२६-१३२)। यह तो माना ही जाता है कि हमारी स्थिति 'ग्रह केन्द्रित' है, अर्थात् हम जो कुछ भी सोचते हैं वह हमारा विचार होता है। हम 'मैं सोचता हूँ' से दूर नहीं जा सकते, जो सभी विषयों को 'ग्रह' में बाँध देता है। परन्तु यह परिस्थिति एक विषयमायस्था है। क्योंकि यह हमें उन विषयों को जानने से रोकती है जिन्हें हम न तो देख सकते हैं और न सोच सकते हैं। और (पैरी का विश्वास है कि) ऐसे विषय हो सकते हैं। उसका तर्क है कि हम ग्रह केन्द्रित सत्ताओं के रूप में जो कुछ पता लगा सकते हैं उसके आधार पर सामान्यीकरण करना दोषपूर्ण है, जैसे, मानो कोई नीला चश्मे वाला व्यक्ति यह कहे कि जगत् में कुछ भी लाल नहीं है। यह कथन कि 'मुझे अपने विचारों के प्रतिरिक्त कुछ भी नहीं मिल सकता' इस बात को समाहित नहीं

करता कि 'मेरे विचारों के प्रतिरिक्त किसी भी वस्तु का अस्तित्व नहीं है', क्योंकि 'विषय-वस्तु' तो मुझे केवल निषेधात्मक उदाहरणों का पता लगाने से रोकती है जो वे वस्तुएँ हैं जो मेरे प्रत्यक्ष तथा विचार से परे हैं ।

यह धारणा, जो यूँ निपुण प्रतीत होती है, विषय की तह तक पहुँचने में असफल हो जाती है । ऐसा प्रतीत होता है कि सभाव्य अनदेखे तथा अविचारित निषेधात्मक उदाहरणों की बकालत करने में, प्रोफेसर पैरी सोचते हैं कि वे (अपनी यथार्थवादी सामर्थ्य के अनुसार) ऐसे विषयों के बारे में सोच सकते हैं जिनके बारे में वे (अपनी अह-केन्द्रित सामर्थ्यानुसार) नहीं सोच सकते । मनोनिष्ठवादी ने उन पर पहले ही विचार कर लिया है । मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद के सम्बन्ध में समस्या वह भय नहीं है कि ऐसे विषयों का अस्तित्व हो सकता है जो, हमारे अह के घेरे के कारण, हमें प्राप्य नहीं, अपितु कठिनाई यह है कि यह प्रत्ययवाद उन तथ्यों का प्रतिवाद करता प्रतीत होता है जो हमें वस्तुतः उपलब्ध हैं, अर्थात् अन्य व्यक्ति जो यहाँ उपस्थित हैं, जगत् की एवात्मता जिसमें हम सभी भागीदार हैं । इन अनुभवों अथवा सहजबोधों के प्रति हमें अवश्य ही न्याय करना चाहिए ।

(१६१) जब हम देख लेते हैं कि, वकूले यह दिखा सका था कि यथार्थ तथा अयथार्थ अनुभव के धान्तरिक भेद हैं, उसी प्रकार आत्म तथा अनात्म भी अनुभव के धान्तरिक भेद हैं तब हम समस्या के मर्म के निकट आ जाते हैं । कहने का आशय है कि प्रत्येक आत्म आत्म चेतन है, अपनी स्वयं की चेतना से युक्त है, स्वयं का ही प्रत्यय है, और (क्योंकि प्रत्येक विचार उसका विरोधी है जो यह नहीं है) उसका प्रत्यय भी है जो स्वयं वह नहीं है ।

सर्वाहवाद स्वयं अपना ही खण्डन करता है ।

जो कोई भी यह कहता है कि 'मैं केवल अपने विचार जान सकता हूँ' एक अव्यक्त मान्यता को स्वीकार करता है स्वयं को अपने विचारों तक सीमित करने की कल्पना में, वह इन कल्पना को अंगीकार कर रहा है कि वह कुछ और भी जान सकता है, अन्यथा तो उसकी उक्ति का कोई महत्त्व नहीं रहेगा । वह प्रोफेसर पैरी के समान है जो यह सोचता है कि ऐसे विषय हो सकते हैं जिनके विषय में उसका अह केन्द्रित आत्म नहीं सोचता है । इसलिए उसका दावा "केवल उसके विचारों" की अपेक्षा एक विस्तृत क्षितिज को स्वीकार करता है यह स्वीकार करने के लिए कि वह केवल स्वयं तक ही सीमित है उसे मानसिक रूप से अपने से बाहर जाना होगा । इसलिए एक दार्शनिक के रूप में लाइबनिट्स, जब यह दावा करता है कि एकको में गवाक्ष नहीं होते तब वह स्वयं को उन सभी के बाहर स्थित कर रहा होता है और उनके अनेकत्व को तथा उन्हें अपने एकक से भिन्न जानने में वह अपने इस एकक को पर्याप्त गवाक्ष दे रहा है—शायद वहाँ दीवारों का नितान्त अभाव है ।

अब मेरे लिए उसके विषय में जो मैं स्वयं नहीं हूँ अथवा जो मेरे प्रत्ययों के परे है, सोचना तब तक असंभव होगा जब तक कि अनुभव उस सामर्थ्य को उपस्थित नहीं करता जो आत्म तथा अनात्म की सरूपनाओं को एक साथ मेरे सम्मुख लाए ।

मनोनिष्ठवाद (तथा इमीलिए सर्वाहवाद) का दोष इस मान्यता में निहित है कि जो घातम नहीं है उसका विचार यदतोव्याघात (शाब्दिक विरोध) है, जबकि व्याघात इस दावे में निहित है कि घातम, घातम के विचारों तक सीमित है।

परन्तु मनोनिष्ठवाद अपने इस प्रश्न से विचका रहता है कि, मेरे में परे किसी भी वस्तु का प्रत्यय कैसे हो सकता है? इस प्रश्न का उत्तर दर्शन में एक निर्णायक क्षण है।

(१६२) ज्ञान का स्वभाव उसे ग्रहण करना है जो ज्ञाता [संस्कृत] नहीं है। साधारण रूप से प्रत्यय वह है जो किसी ऐसी वस्तु का प्रत्यय है जो विचारक में अनन्य नहीं है। प्रत्यक्ष करना अपना लेना है, जो 'प्रदत्त' है उसे अपना स्वयं का बना लेना है विषय का मेरा विचार मेरे घडिधार की मात्रा है, जो उसे कल्पना में तथा अन्ततः तथ्य के रूप में पुनः उत्पन्न करने की मेरी सामर्थ्य की मात्रा में प्रदर्शित होती है। अनुभविक रूप में जानना मेरे प्रत्यय के रूप में सम्भरण है, वह प्रत्यय की तथ्यात्मक उपस्थिति नहीं इसकी पहली अवस्था उससे सम्पर्क है जो ज्ञाता नहीं है।

मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद का सत्य यह है कि मैं जो कुछ भी जानता हूँ अथवा जिसका भी मुझ में प्रत्यय है वह मेरा हो जाता है। मैं उसका स्मरण करता हूँ, उसे धारण करता हूँ, कल्पना तथा स्वप्न में इसका उपयोग करता हूँ, इसे हजारों रूपों में पुनः उत्पन्न करता हूँ। ऐसा कुछ भी नहीं है जिसे हम प्रत्यक्ष कर सकें और पुनः उत्पन्न नहीं कर सकें, और वस्तुतः धारण करते हुए, हम तुरन्त प्रत्येक अपने वाले संस्कार को पुनः उत्पन्न करने लग जाते हैं। जगत् मेरा प्रत्यय बन जाता है। परन्तु अपने प्रथम प्रस्तुतिकरण में यह मेरा नहीं होता और जबकि कान्ट तथा लाइबनिज इस बात में सही हैं, कि स्वयं सचेदन एक सक्रिय प्रक्रिया है जिसमें मनम अपनी सामग्री की व्याख्या अपने स्वयं के विचारों द्वारा करता है, वे यह मानने में गलती करते हैं कि इस क्रिया के कारण ही, हम साथ ही निष्क्रिय अथवा ग्रहणशील स्थिति में भी नहीं हैं। कान्ट ने इस बात पर जोर दिया कि हम अनुभव की सामग्री को ग्रहण करते हैं, परन्तु उसके रूप की रचना करते हैं इसके विपरीत अपेक्षाकृत सत्य दृष्टि यह है कि हम सामग्री तथा रूप दोनों को ग्रहण करते हैं, और दोनों की पुनर्रचना करते हैं। अनुभव हमारे भीतर बाहर से आता है।

तो, स्वाभाविक प्रश्न, इस बाह्य तथा सक्रिय घटार्थ के स्वरूप के विषय में है।

(१६३) यहाँ प्रकृतिवादी चाहता है कि हम पुनः उसी अवस्था पर लौट जाएँ जिसमें यह घातम [नॉट संस्कृत] जब द्रव्य अथवा ऊर्जा द्वारा निर्मित होता है। परन्तु हम ऐसा नहीं कर सकते। यह स्थिति बौद्धिक रूप से अप्रयुक्त है (१५१ वाँ परिच्छेद), ठीक उसी प्रकार जैसे कि बर्गसा ने इसे सहजबोध में अप्रयुक्त बना दिया है। सच्चे दर्शन को, उस सबको सुरक्षित रखना चाहिए जो मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद में सत्य है, उस जडत्व का विनाश जिससे समस्त भौतिक वस्तुओं का पूर्णतया घातम निर्भर निर्जीव सत्ता अर्थात् प्रकृति के स्वतन्त्र जगत् में मूलस्थ होना सम्भवा जाता है। प्रत्ययवाद की इस निपेधात्मक उक्ति का परिहार सम्भव नहीं। हम पुनः प्रकृतिवाद की ओर नहीं लौट सकते।

और यह निवेधात्मक उक्ति भी सत्य है कि सत्य का स्वरूप मानसिक है। ग्लती पूर्ण-तया सम्बन्धकारक (स्वत्वबोधक) 'मेरे' में निहित है। कुछ है जो आत्म से परे है और स्वयं मेरे जितना ही यथार्थ है : परन्तु यह बाह्य यथार्थ जड़ पदार्थ नहीं है, यह अन्य मनस् है। ऐन्द्रिय अनुभव में जो मुझ पर क्रिया करता है वह मेरे मनस् के अतिरिक्त कोई अन्य मनस् होता है।

क्योंकि केवल अन्य आत्म ही किसी आत्म को सीमित प्रथवा उस पर क्रिया कर सकता है। आत्म दिक् के समान है : यह केवल अपनी तरह की ही किसी वस्तु द्वारा सीमित हो सकता है। जो हमारे भ्रमों को दूर करता है वही यथार्थ है, परन्तु वह क्या है ? जब मैं किसी ग्लती में सुधार करता हूँ, तो कोई असत्य निर्णय विस्थापित होता है, किमी मृत तथ्य द्वारा नहीं, अपितु किसी सत्य निर्णय द्वारा। सत्य निर्णय वह है जिसे मानने के लिए मैं बाध्य हूँ। परन्तु निर्णय किसी निर्णय करने वाले मनस् से सम्बद्ध होता है। इसलिए यथार्थ का जगत्, जो सत्य का जगत् है, वह सार्वभौम तथा अन्तिम निर्णय अर्थात् किसी सार्वभौम आत्म, का जगत् है।

इस प्रकार हम मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद से वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद की ओर चले जाते हैं।

अब हम वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद की अवस्था पर प्रकृति की दृष्टि से तथा अपने सामाजिक जगत् की दृष्टि से, विचार करेंगे।

दिप्पणी : प्रत्ययवाद के समालोचकों ने बहुत समय तक इसको ज्ञान के मनोनिष्ठ सिद्धान्त से अभिन्न माना है : अब उसकी स्थिति को अधिक न्यायसंगत रूप में रखने और इस प्रकार दर्शन की समकालीन विचारधाराओं में आपस में अधिक अच्छी समझ उत्पन्न करने का समय है, ये वे दर्शन हैं जिनमें से सभी ने शताब्दी भर समस्या पर जो वाद विवाद रहा है उससे सीखा है।

ज्ञान के सिद्धान्त के रूप में सर्वाहवाद लुप्तप्राय है। सामान्य रूप से इस बात को मान लिया गया है कि अनुभव एक ऐसी सत्ता के ज्ञान को सन्निविष्ट करता है जो हम नहीं हैं। हम कभी भी अपने तक सीमित नहीं रहे। प्रश्न यह है कि वह अन्य वस्तु क्या है ? यह (कि यह अन्य वस्तु) मेरा विचार (है) प्रत्ययवाद का आधारहीन उत्तर नहीं है। इसका उत्तर है, कोई चेतन जीवन जो स्वयं को मेरे विचार के सम्मुख प्रदर्शित करता है। अनुभव करना अनात्म से हमारा समागम है, परन्तु यह किसी खाई के पार किसी वस्तु को घूरना नहीं है, यह वस्तुतः पार करना है, और कुछ अमानना है। ज्ञानमीमासात्मक यथार्थ-वाद जानने की प्रथम स्थिति की एक स्थिर स्थिति की ओर प्रवृत्त होता है : सत्य; परन्तु यह शुद्ध रूप में किसी प्रक्रिया के बीच की अवस्था है।

स्वयं मनोनिष्ठ सहजबोध का उचित मूल्य क्या है इस बात को आकने में हम असमर्थ रह जाते हैं, क्योंकि इस पर बहुत अधिक निर्मित हो चुका है। इसका प्रभाव अभी भी एक ज्ञानमीमासात्मक ट्रिक् के रूप में ही पड़ता है और हम तब सतुष्ट हो जाते हैं जब हम उसका 'खण्डन' कर चुके होते हैं, अथवा उसे तत्काल अस्वीकार कर देते हैं मानो हमने इसका पूर्णतया निराकरण कर डाला है। यह पाने पर कि यह विश्व की गुथी का पूर्ण हल नहीं है, हम इसे विश्व संरचना के आशिक संकेत के रूप में देख पाने में भी अतफन रहते

है। अव्यक्त 'मैं सोचता हूँ' की अवहेलना नहीं करनी चाहिए : इसकी अ-महत्त्वपूर्ण मानने का अभिनय करना आत्म को भूलने के सिद्धान्त की रचना करना है जो विशिष्ट क्रिया के लिए उचित है। परन्तु सत्ता का ऐसा कोई पूर्ण निरूपण नहीं है जो उसके प्रत्येक पोर में प्रविष्ट होने वाले आत्मत्व की पहुँच को अलग रख सके। यह आत्मत्व न केवल प्रत्यक्षकर्ता आत्म है अपितु इच्छा करने वाला, चिन्ता करने वाला आत्म भी है। मनोनिष्ठ युक्ति से यह भलीभाँति स्पष्ट हो गया है कि वस्तुओं की तथ्यात्मकता उनका सारतत्त्व नहीं है : किसी रूप में, उनका सत् वही है जो उनका अर्थ है।

अन्त में, मनोनिष्ठ विश्लेषणों के कतिपय निष्कर्षों पर इसलिए ध्यान नहीं दिया जाता क्योंकि वे हमारे जीवन के रक्त में इतने गहन रूप से पँठ चुके हैं। जडवाद मर चुका है। हमारे पास जो बचा है वह 'अनुभव' है। और यदि ये अनुभव की अन्तिमताएँ नहीं तो, उसके प्रारम्भिक विश्लेषणों के रूप में सभव हुए हैं जैसे ह्यूम के भेद प्रतीत्यात्मक [फिनाँमिनाँलॉजिकल] दृष्टिकोण, माख्, पीयसंन, पार्किरे की वर्णनात्मक पद्धतियाँ, भौतिकी का नवीन मनोनिष्ठवाद, स्वतः नव्य-ग्रथायंवाद [निम्नो रियलिज्म]।

दार्शनिक जगत् को इन निष्कर्षों को मानने के लिए तत्पर रहना चाहिए।

अध्याय २४

वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद

(१६४) वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद प्रकृति की इस अनुभूति के साथ भाषे रास्ते तक तो चलने के लिए तैयार है कि प्रकृति मुझमें अथवा निजी घात्म में, नहीं है, अपितु इसका मुझमें पूर्व भी अस्तित्व था और मेरे पश्चात् भी रहेगा ।

यह उस सबको भी सुरक्षित बनाए रखता है जो मनोगत प्रत्ययवाद में वैध है । मनोगत प्रत्ययवाद ने असदिग्ध रूप से यह दिखा दिया है कि जडवाद एक असंभव दर्शन है । और इसने मनस् की वास्तविक सृजनारम्भक शक्ति को दिखाकर इस दृष्टि का सबल समर्थन किया है कि जो यथार्थ है वह मानसिक है । क्योंकि यद्यपि प्रकृति का अनुभव सबसे पहले हमें एक बाह्य माध्यम द्वारा होता है, [परन्तु] हम तुरन्त, जो हमें दिया हुआ होता है, उसकी व्याख्या करने तथा उसे पुनः प्रस्तुत करने लगते हैं । पहले हम निष्क्रिय होते हैं और फिर सक्रिय । यह हम [मूक] क्रिया की अज्ञातकारण सीमा तथा शक्ति ही है जो वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद की इस निर्भीक परिकल्पना को न्यायोचित ठहराती है कि कोई मनस् प्रकृति की रचना कर सकता है, कि प्रकृति की पृष्ठभूमि में तथा उसके अन्दर जो यथार्थ है वह मानसिक हो सकता है ।

(१६५) स्वप्न की प्रक्रिया पर ध्यान देकर हम इस बात को भलीभाँति समझ सकते हैं कि मानसिक क्रिया क्या कर सकती है । क्योंकि निद्रा में बाह्य यथार्थ के अनुचित हस्तक्षेप समाप्त नहीं होते अपितु न्यूनतम हो जाते हैं । सजीव स्वप्न में ऐसा ही लगता है जैसे वह पूर्णतया भूत हो, इच्छामो तथा महेश्वाकाक्षाओं की चरितार्थ [प्राप्त] करने की दिशा में और इससे विपरीत दिशा में हमारे मुख्य भयो तथा आशकाशो को वास्तविक आकार देने में यह बहुधा यथार्थ से भी अधिक होता है—क्योंकि स्वप्नो में ही बिल्कुल पूरी तरह से हमारे 'स्वप्न साकार होते हैं' । अपने जाग्रतावस्था के अनुभवों की भाँति ही हम स्वप्नों के प्रति भी निष्क्रिय होते हैं, चेतन आरम्भ स्वप्न की घटना के प्रवाह पर नियन्त्रण करने की थोड़ी ही शक्ति रखता है । तो भी समस्त चित्रात्मक विस्तृत विवरण में स्वप्न हमारे मानसों की अर्थात् हमारी मनोगत कल्पना की ही उपज होना चाहिए ।

अब जाग्रतावस्था में, मनस् एक ही प्रकार सक्रिय होता है यद्यपि दिन के प्रकाश में तारो के समान, इसकी क्रिया आशिक रूप से उस वस्तु की अधिक सुप्रकाशिता से जिसे हम 'वास्तविक' जगत् कहते हैं मन्द हो जाती है परन्तु यह पूर्णतः मन्द नहीं होती यह सिद्ध करना सरल है कि हम जो देखते हैं उसकी सरचना में हम प्रत्येक क्षण अपना योग कर रहे होते हैं । हम कोई ध्वनि सुनते हैं, हम तुरन्त ही इसे किसी 'पदचाप,' किसी 'घण्टी' अथवा किसी 'मोटर के होर्न' के रूप में अर्थ दे देते हैं, और ध्वनि के साथ ही दृष्टि विम्ब को भी

जोड़ देते हैं। प्रत्यक्ष दृष्टि में भी उसके स्थान पर, जो वस्तुतः [बाह्य जगत् में] है, अधिकार में हम वही देखते हैं जिसे हम देखना चाहते हैं। नहीं तो पेशेवर जादूगरी के लिए हमें धोखा देना अपेक्षाकृत कठिन होता और प्रूफशोधक वर्ण-विन्यास में अधिक निश्चित रूप से त्रुटियों को देख पाता। कलाओं में से कुछ, तथ्य के मानसिक अनुपूरण पर निर्भर होती हैं। चलचित्रों को 'दो रंगों' में रंगने की प्रक्रिया केवल लाल तथा हरे रंगों का उपयोग करती है, परन्तु दृष्टा रंगों के अधिक पूर्ण विस्तार को देखता है, वह अपनी ओर से नीले तथा पीले रंगों को जोड़ देता है और फिर चित्र का आनन्द इस प्रकार लेता है मानो वे रंग उसी चित्र में थे। ऐसे चित्रों में गति, दूरी और रंग के कुछ अवयवों का सातत्य दृष्टा द्वारा प्रदान किया जाता है। इस प्रकार संवेदन की सामग्री, जिसके विषय में काण्ट ने भी यही माना कि उसका मनस में आयात होता है, किसी सीमा तक मनस् की उपज होती है।

वास्तव में हमारी यह सारी क्रिया, गौण होती है क्योंकि इसकी अधिकार सामग्री, पहले के किसी अनुभव से प्राप्त की जाती है परन्तु इससे जो बात प्रदर्शित होती है वह यह है कि अनुभव में ऐसा कुछ भी दिया हुआ नहीं होता जिसे पुनः उत्पादन करने में हम समर्थ न हों। हम अपने जगत् के मौलिक सृष्टा नहीं हैं, वरन् इस सृजनात्मकता में नौसिखिए हैं हम यह सीख रहे हैं कि अपने ही मण्डार से किसी जगत् की रचना कैसे की जा सकती है। जिस प्रकार, जब हम इतिहास का अध्ययन करते हैं, तो वहाँ ऐसा कुछ भी अभिलिखित उपलब्ध नहीं होता जो हमारी अपनी प्रकृति का न हो (एमरसन का इतिहास पर लेख देखें) उसी प्रकार, जब हम प्रकृति को ग्रहण करते [समझते] हैं, तो इसके ताने बाने में ऐसा कुछ भी नहीं होता जो हमारी पुनरुत्पादन की शक्तियों के लिए धनजान रहता हो।

यह मानव मनस् की इस सृजनात्मक शक्ति की सत्ता ही है जो वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद की परिकल्पना को बल प्रदान करती है हमारी अपनी सत्ता में कोई ऐसा तत्त्व विद्यमान है जो प्रकार की दृष्टि से उस क्रिया के सदृश है जो प्रकृति को उत्पन्न करती है और उसे हमारे सम्मुख प्रस्तुत करती है।

(१६६) यह परम मनस् वस्तुतः हमारे अपने मन से केवल महानता में नहीं, गुणात्मक रूप में भी भिन्न होगा। हमारे मनस् केवल अनुभव से सीखने के परवात् ही सृजन कर सकते हैं परन्तु विषय-मनस् को अनुभव के गुणों को स्वयं अपने से बिना किसी पूर्व संरचना के प्रकट करना चाहिए, अतः उसे पूर्णतः सक्रिय होना चाहिए, प्रशत निष्क्रिय नहीं। इसके अतिरिक्त जगत् के अपने सुविचारित चिन्तन में, जो जगत् की सृष्टि भी है, यह जगत् को केवल अपने को नहीं अपितु हमें भी प्रस्तुत करता है, और अन्य मनसों को विश्व-प्रत्यक्ष सम्प्रेषित करने की यह प्रक्रिया स्पष्टतः साधारण रूप से अपने लिए किसी विषय की कल्पना करने की प्रक्रिया से भिन्न है।* इस प्रकार अन्य मनसों की भाँति विश्व मनस् में विचार एवं संकल्पेच्छा के तत्त्व रहने पर भी, जिनके कारण 'मनस्' शब्द के प्रयोग का औचित्य है,

* हमारे अपने अस्तित्व का भी विश्व मनस से भिन्न मनसों के रूप में, देखा-जोखा लिया जाना चाहिए। इन तथा अन्य समस्याओं में जो उसकी परिकल्पना में निहित हैं, वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवादी ऐसी सृजनात्मक शक्तियों में विचार करता है जैसे रायस का 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इन्वीविजुअल' [जगत् और व्यक्तिक] विशेष रूप से दूसरा खण्ड देखें।

विश्व मनस् अन्य मानसों से अत्यन्त गहन रूप से भिन्न है। विश्व-मानस् विचार एवं सकल्पेच्छा के तात्त्विक अर्थों के अनिवार्य तत्त्वों, जो 'मनस्' पद को न्यायोचित बनाते हैं, के सदृश में हमारे मानसों के समान होते हुए भी मूलरूप में हमारे मनसों से भिन्न हैं।

परन्तु ये भेद मुख्य परिकल्पना, कि प्रकृति की सत्ता किसी सृजनशील मनस् के द्वारा सकल्पित (और इसलिए विचारित) होने में है, पर प्रभाव नहीं डालते।

(१६७) कभी कभी इस बात को वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद के लिए पर्याप्त प्रमाण मान लिया गया है कि यह प्रकृतिवाद तथा मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद दोनों को कठिनाइयों से बचता है, और साथ ही मानव जाति की प्रत्ययवादी सहजानुभूतियों को भी सतुष्ट करता है। यह वह परिकल्पना है जिसकी और हम स्वभावतः तब पहुँच जाते हैं जब हम मनोनिष्ठवाद में जो सत्य है उसको प्रकृतिवाद में जो सत्य है उससे जोड़ने का प्रयास करते हैं। सक्षेप में यह इन दो अपूर्ण तथा अपर्याप्त दृष्टियों का 'सश्लेषण' है।

इसे कभी-कभी द्वन्द्वात्मक प्रमाण कहा जाता है पक्ष[स्थापना थीसिस] (प्रकृतिवाद), विपक्ष [प्रतिस्थापना एन्टीथीसिस] (मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद) की और भ्रमसर करता है, और ये दोनों मिलकर सपक्ष [सस्थापना सिन्थेसिस] की ओर ले जाते हैं।

परन्तु जो कुछ भी हम इस प्रकार की सस्थापना के लिए उचित रूप में कह सकते हैं वह यह है कि यह पिछले दोनों सिद्धान्तों में अपेक्षाकृत अच्छी है। यह उस सब सत्य की व्याख्या देती है जिसे अभी तक प्रकाश में लाया गया है। फलतः इसका अतिश्रमण किया जा सकता है (जब तक कि इससे दूर जाने का प्रत्येक प्रयास हमें पुनः इसी पर न ले आए)। इस बात के लिए कि प्रकृति सृजनात्मक मनस् पर निर्भर होती है अन्य प्रमाणों की खोज उचित ही होगी। मुझे इनमें से कुछ प्रमाणों का उल्लेख करने दीजिए, उत्पत्ति के द्वारा नहीं अपितु सन्केतो [सुभाषो] के द्वारा।

(१६८) कि जिस प्रकार जीवन केवल जीवन से आता है : उसी प्रकार मनस् केवल मनस् से आता है।

पास्वर ने यह सभाव्य बनाया कि वर्तमान परिस्थितियों में, जीवित अग्नी केवल पिछले जीवित अग्नियों से ही आ सकते हैं। ऐसा कहा जा सकता है कि बर्गसा ने अपने ग्रन्थ फ्रीवेटिष इन्वोल्यूशन में इस सिद्धान्त का सामान्यीकरण इस निष्कर्ष के रूप में किया है कि विश्व में समस्त जीवन एक ही स्रोत से आता है। इस मान्यता के लिए कारण है कि बर्गसा का 'जीवन' स्वभावतः मानसिक है, और इस सिद्धान्त को और आगे चलकर इस रूप में विशेषीकृत किया जा सकता है कि "मनस् केवल मनस् से ही आता है।" मनस् जब किसी अ-मानसिक वस्तु से 'उद्भूत' होता प्रतीत होता है, तो जड़ पदार्थ, स्नायु-कोष अथवा मस्तिष्क की विशेष व्यवस्थाएँ, जो इसके भौतिक अर्थों के रूप में काम करते हैं, मनस् के अग्नी ही जाते हैं, केवल तभी यदि मनस् पहले से ही विश्व में विद्यमान हो।*

* लायड मार्गन, इमरजेंट इन्वोल्यूशन [नवोत्थान्ति विकास], एल टी हावहार्टस, एबलपमैन्ट एण्ड परपस [विकास तथा उद्देश्य], एस एसेजैण्डर अपनी स्पेस, टाहम एण्ड डीएटी [दिश, काल तथा देवता] नामक पुस्तक में इससे विपरीत दृष्टि रखता है।

(१६६) कि कारणाता उद्देश्य-मूलक है।

'नवीनतर साध्यवाद' पर अपने अध्याय (ऊपर पचासवाँ और आगे के परिच्छेद) में हमने यह दिखाया है कि कारणाता उद्देश्य से सगत है। हमने इसकी स्थापना के लिए कोई विध्यात्मक प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया कि प्रकृति की कारणात्मक ऊर्जा उद्देश्यपरक है। परन्तु ऊर्जा क्या है? क्या यह केवल गणित है?

शॉपनहॉवर का यह विश्वास था कि एक ऐसा बिन्दु है यथा स्वतः हमारी सकलचेष्टा, जहाँ हमें ऊर्जा का एक आन्तरिक बोध होता है। जो ऊर्जा मस्तिष्क में रामायनिक व्यवस्था विद्युत्तीय प्रतीत होती है, मनस् में यही सकल-ऊर्जा के रूप में प्रकट [प्रतीत] होती है, और यह इसका सच्चा स्वरूप है। स्पेन्सर केवल इस विचार को मस्तिष्क से बाह्यजगत् में ले जाता है जब वह यह युक्ति देता है कि किसी भार को उठाने में भार की साम्यावस्था में, नीचे की ओर लिखाव, मात्रा में ऊपर की ओर लिखाव के बराबर होना चाहिए, और वस्तुएँ केवल तभी प्रकार में समान होती हैं जब वे मात्रा में समान होती हैं : तो [इस व्यवस्था में] ऊपर की ओर लिखाव की अनुभूति नीचे की ओर लिखाव के स्वरूप के लिए संकेतवत् होगी।

परन्तु वैज्ञानिकों ने जिस रूप में ऊर्जा के नियमों को माना है उनमें कतिपय ऐसे सन्नेत मिलते हैं कि उन्होंने प्रकृति को एक प्रकार का नैतिक गुण सहज ही प्रदान कर दिया है। गिरती हुई वस्तुओं के नियम पर अपने परीक्षणों में, गैलिलियो को मुनिश्चित माप की अपर्याप्त प्राविधिक सुविधाओं से बाधित होने के कारण [वस्तु के] गिरने की गति को मुके हुए तल पर लुढ़का कर धीमा करना पड़ा। ऐसा करने में उसकी पूर्वमान्यता यह थी कि तल के अधोभाग में गेंद का वेग [विलॉसिटि] समान होगा चाहे तल का ढलाव कुछ भी क्यों न हो। वह कौनसा विचार था जिसने [उसे] इस पूर्वधारणा की ओर जन्मुख किया? उसने सोचा कि यदि हम तल के ढाल में परिवर्तन करके गेंद की अन्तिम गति को बदल सकें, तो विभिन्न ढलावों को इस प्रकार जोड़ना संभव हो जायगा कि ढाल पर गेंद को अधिक रफतार के साथ लुढ़काकर और फिर पुनः ढलाव पर धीमी रफतार से चढाकर, गेंद को इसके स्रोत [बहु स्थान जहाँ से उसे पहले लुढ़काया गया था] की तुलना में ऊँचा चढाया जा सक्ता है। और ऐसा उसने उन आधारी पर प्रसन्न माना, जिन्हें आज हम ऊर्जा के सरक्षण का सिद्धान्त मानते हैं, परन्तु जो गैलिलियो के लिए केवल एक प्रसिद्ध दृढ़ विश्वास था कि प्रकृति की क्रियाओं में एक ऐसी न्यायनिष्ठा थी जो कुछ नहीं से कुछ प्राप्त करने की इच्छा का कभी भी पोषण नहीं करती थी। उसने अनुभव किया कि प्रकृति में एक न्याय-प्रिय न्यायाधीश के लक्षण जैसा कुछ है, शायद कठोर परन्तु विश्वसनीय, अपरिवर्तनीय, निष्पक्ष।

कभी कभी प्रकृति के नियमों की तुलना जीवित प्राणियों के स्वभावों से की गई है (रॉयस, वि. ग्लेड एण्ड द इन्डीविजुअल दूसरा खण्ड, पृ. २२६) : निश्चिततया वे ऐसी [व्यवस्थाएँ] हैं जिनके प्रति प्रकृति के भीतर की सजीव वस्तुओं का स्वभाव प्रतिप्रिया करता है। उपर्युक्त विचार यह सुझाते हैं कि प्रकृति के नियमों का एक बौद्धिक [रिश्तल] धर्म हो

सबता है, और यह कि प्रकृति की घटनाएँ—यद्यपि [वे] हमारे अपने कार्यों की भाँति सबल्य के अनेक भिन्न प्रकार के आवेगों को अभिव्यक्त नहीं करती—एक सगत सबल्य को अभिव्यक्त कर सकती हैं जो सम्पूर्ण विश्व-व्यवस्था को अनुप्राणित करता है ।

(१७०) कि नियम बुद्धि की एक अभिव्यक्ति है ।

वस्तुतः जब हम प्रकृति से मनस् को निष्कासित करने का प्रयास करते हैं तो प्रकृति में नियम की सबल्यता ही चक्कर में डाल देती है । हम सामान्यतया भौतिक नियमों को घटनाओं की नियमित श्रृंखलाओं के वर्णनात्मक संश्लेषों के रूप में मान लेते हैं : जब क घटना है तो ख घटना है । अर्थात् क प्रकट होगा यह ख के प्रकट होने का एक प्रकार के संकेत का रूप रखता है । अब हम यह भलीभाँति जानते हैं कि किसी मनस् द्वारा सबेत् का प्रत्यक्ष करना और उसके प्रति उपयुक्त प्रतिक्रिया करना क्या धर्म रखता है । परन्तु हम इस की कुछ भी कल्पना नहीं कर पाते कि एक पूर्णतः निर्जीव जगत् में किसी संकेत का क्या धर्म हो सकता है ।

नियमों में से एक सरलतम नियम को लें . न्यूटन के गुरुत्वाकर्षण की सकल्पना । इसमें यह निहित है कि विषय म प्रत्येक कण की गति उसमें उपलब्ध प्रत्येक अन्य कण की व्यवस्था एवं मात्रा के प्रति सतत तथा तत्काल प्रतिक्रिया करती रहती है । इस प्रकार की बात कैसे संभव है । घटनाओं का वर्णन करते समय हमारी जो पूर्वमान्यताएँ हैं उनमें यह अत्यन्त महती है और उचित ही । परन्तु फिर भी यह अस्थिर कर देता है और दर्शन के लिए 'कैसे' का प्रश्न बना ही रहता है ।

लाइबेन्कन जट वस्तुओं को विभिन्न प्रकार के परस्पर ग्रहण से मुक्त मानने के लिए तैयार था परन्तु यह मानने के लिए नहीं कि उनमें चेतन प्रत्यक्ष भी होता है । हरमैन लोत्से (१८१७-१८८१ पैरी की पुस्तक रीसैन्ट पास्ट [अधुनातन अतीत] पृ ६०-६१ तथा रैन्ड पृष्ठ ७४५-७५७ देखें) प्रत्येक कण को इस सीमा तक सबेदनशील मानने के लिए तैयार नहीं था । उसने इस बात की ओर संकेत किया कि विश्व के अनेक परिवर्तनों को एक परिवर्तन के रूप में माना जा सकता है, एक ऐसे विशाल सन्तुलन के रूप में जो निरन्तर विगडता और बनता रहता है । और उसका प्रस्ताव यह था कि इस प्रकार का परिवर्तन एकाकी मनस् की ओर संकेत करता है, जिसके अन्तर्गत प्रत्येक आंशिक परिवर्तन प्रत्येक अन्य आंशिक परिवर्तन के साथ तत्काल समायोजित होता रहता है ।

हम यह निस्संकोच स्वीकार करते हैं, जैसे लोत्से संकेत करता है, कि मानवीय नियम का केवल तभी अस्तित्व होता है जब इस पर सोचा जाता है यदि सभी देशवासी सोए हुए हों, तो उस देश के नियम का 'अस्तित्व' पिकविकी [हाम्यास्पद] धर्म में ही हो सकता है । फिर प्रकृति के नियमों का अस्तित्व किस धर्म में है ? केवल इस धर्म में कि घटनाएँ उन्हीं के अनुसार होती हैं : उनका यदि 'पालन' नहीं तो 'प्रत्यक्ष' किया जाता है । और यह ज्ञान को सम्बिष्ट करता प्रतीत होगा, यदि प्रकृति के अशो में नहीं तो इसके समग्र में । क्योंकि कोई नियम कार्य करने के एक तरीके के रूप में एक प्रकार की सामान्यता है एक 'सामान्य' . और जो सामान्य है वह केवल मनस् द्वारा ही प्राप्त है । ऐसा लोत्से का विचार है ।

(१७१) यदि ये सकेत तथ्य हैं तो हमारी यह मान्यता न्यायोचित होनी चाहिए कि प्रकृति की व्यवस्था का कारण प्रकृति में बुद्धि [रीजन] की वस्तुतः उपस्थिति है। ईश्वर के अस्तित्व के लिए विश्वमूलक तर्क में (ऊपर ३२वाँ परिच्छेद) कार्यरूपी प्रकृति से कारणरूपी किमी प्रबुद्ध सृष्टा का अनुमान किया जाता है। यह सृष्टा सृष्ट जगत् से भिन्न था। वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद की दृष्टि यह होनी कि जगत्-मनस् प्रकृति की प्रक्रियाओं के अन्तर्गत ही है : कि वे प्रक्रियाएँ उम मनस् की ही तर्कणाएँ हैं, तर्कणा जिसमें कारण से कार्य की ओर का मार्ग परिणामों का निगमन है, और इसमें विचार की संगति रहती है और लक्ष्य की दृष्टता रहती है। विज्ञान की प्रगति आलंकारिक अर्थ में नहीं अपितु शाब्दिक अर्थ में होगी, विश्व-विचार का विकास होगी। और यह तथ्य कि विज्ञान जगत् पर सोच सकता है, कि सफल परिवर्तनार्थ उपलब्ध होती है इस तथ्य से समझा जायगा कि जगत् अपने ताने-बाने में किसी शाश्वत विचार के विषय के अनिश्चित कुछ भी नहीं है।

इसी प्रकार (ऊपर ३२वाँ परिच्छेद) उद्देश्यमूलक तर्क को भी, भिन्न आधारों पर पुनः स्थापित करना होगा। ऐसा नहीं है कि किसी परिसमाप्त कृति के रूप में जगत् का सम्बन्ध किमी ऐसे परोपकारी देवता से जोड़ा जाय जो कोई बाह्य रचनाकार हो। परन्तु प्रकृति की प्रगति ही, अर्थात् जगत् की सत्ता एव उसके परिवर्तन, घटनाओं के क्रम में किसी वर्तमान अर्थक उद्देश्य का कार्य है। प्रकृति न केवल अतीत की ओर से गति प्राप्त करती है अपितु भविष्य की ओर गत्योन्मुख है, और चाहे हम यह देखें या न देखें जो कुछ है और उसमें जो गति है और वह जिम्मा और यह गति होती है, उस सबमें मूल्य एव अर्थ है।

अध्याय २६

प्रकृति का अस्तित्व क्यों है

(१७२) अनेक व्यक्तियों के लिए, शायद अधिकांश व्यक्तियों के लिए, दर्शन में स्वयं-विन्दु इस बात में निहित है कि हमें प्रकृति, [अथवा] भौतिक प्रकृति को किम रूप में ग्रहण करना है। दिक् तथा काल में, अपने महान् विस्तार में, क्या यह इस रूप में निष्प्राण है कि जीवन एवं चेतना के बिना कहीं-कहीं है अथवा क्या यह पूणत मप्राण है? क्या समग्र जगत् में कोई अर्थ है, अथवा क्या दिशाहीन अर्थशून्य वैश्वक परिवर्तनों के अनन्त अनुक्रम में 'अर्थ' एवं उद्देश्य मानव प्रसंग की एक अस्थायी विशिष्टता मात्र है?

यह कहा जाता है कि 'प्रकृति शून्य से घृणा करती है': यह भी कहा जा सकता है कि मानव प्रकृति अर्थ की शून्यता से घृणा करती है। इतने बड़े पैमाने पर किसी अनन्त निरर्थक प्रपञ्च की सकल्पना इतनी अस्वीकार्य है कि बिना किसी दर्शन के मनस् स्वयं प्रकृति के क्रिया-रूपाय पर उद्देश्य आरोपित करने लगता है। प्रकृतिवाद हमें यह स्मरण कराता है कि यह एक अन्यायोचित मानवीकरण है, और हमें इस प्रकार के संकुचित आत्मप्रेक्षण से बचने की प्रशिक्षा देता है। [परन्तु] प्रत्ययवाद इस वृत्ति को न्यायोचित ठहराता है: प्रकृति में अर्थ है।

परन्तु इसका क्या अर्थ है? यदि जगत् आत्म का जगत् है तो प्रकृति का अस्तित्व ही क्यों है?

प्रत्ययवाद उत्तर दे सकता है कि यह इस विषय में अधिक निश्चित है कि समग्र दृश्य का कोई अर्थ है इसकी तुलना में कि वह अर्थ स्वयं क्या है। यह उचित रूप से कह सकता है कि इस अन्वेषण को कि प्रकृति का अस्तित्व क्यों है भविष्य पर छोड़ा जा सकता है। फिर भी, यदि यह इस विषय पर कुछ प्रकाश डाल सकेगा तो इसकी स्थिति अत्यधिक सुदृढ़ हो जायगी। वस्तुतः [इस विषय में] इसके पाम कुछ बहने को है।

(१७३) इतना कहना पर्याप्त नहीं है कि 'उद्देश्य के बिना' कहीं कहीं है। [यहाँ-वहाँ] पूर्णता के सङ्घ हैं जो प्रत्येक व्यक्ति को मिलते हैं, और जिन्हें समग्र के गुण के सकेतो के रूप में काव्यात्मक अन्त प्रेरणा ग्रहण कर लेनी है। जगत् में दूर-दूर तक मौन्य तथा भव्यता छितरे हुए हैं (वे इसलिए आकर्षक प्रतीत होते हैं कि वे निष्प्राण अथवा अस्पष्टता की पृष्ठभूमियों में घटक उठते हैं): ऐसी समग्रताएँ हैं जिन्हें हम खोजते हैं और ऐसी गहरी तथा अनलोमी समग्रताएँ भी हैं जिनका मनस् को हलका-मा बोध होता है, ऐसी सजीव वस्तुएँ हैं जो यह दिखाती हैं कि जगत् में क्या संभावनाएँ हैं, और इन असह्य जीवों का यदि अन्त नहीं तो (कम से कम) उनकी प्रबल जिज्ञासा [विल-दू-लिव] [तो दृष्टिगत होती ही] है।

परन्तु ये सबैत प्रकृति के अर्थ का निर्माण करने के लिए बहुत प्राणिक [खण्डित] हैं, जो कम से कम हमारी दृष्टि में और इनके विरुद्ध बुरूपता, जडता, शून्यता, अनुपयोगिता तथा निदयता है उनके अन्तहीन परिमाण को रखना पड़ेगा। सजग वृद्धि पर जो प्रभाव पड़ता है वह पुत्र मिश्रित होता है मानो किसी अधोन्मुख लिचाव के विरुद्ध कुछ अर्थ की दिशा में प्रकट होने के लिए सघपमील हो। उस प्रत्ययवाद की अपेक्षा जो समग्र के लिए किसी उद्देश्य से प्रतिबद्ध है द्वैतवाद तथ्यों की व्याख्या अच्छी तरह कर सकता है। यदि हम प्रकृति के विषय में यूनानियों के विचार की ओर सक्षेप में लौटें तो यह हमारे परिप्रेक्ष्य (के निर्माण) में सहायक होगा।

(१७४) यूनान के महान् विचारक बिना प्रत्ययवाद पर पहुँचे उसकी ओर अग्रसर हुए, 'जड' के तथ्य के विरुद्ध जो न केवल मनुष्य की आत्मा को अपितु वस्तुओं में अर्थ की उपलब्धि [अनुभूति] को बाधा प्रथवा रुकावट प्रतीत हुआ।

प्लेटो के लिए अर्थ शाश्वत प्रत्ययों में सबेदित होता है (क्योंकि प्रत्यक्ष अर्थ के अर्थ की रूपरेखा के अनिरिक्त और क्या है?) और जड घटक प्रत्ययों की पूर्णता में दोष का स्रोत है क्योंकि प्रत्यय जैसा कि हम देख चुके हैं, वस्तुओं के रूप में 'साकार' होते हैं और इन [वस्तुओं] में से कोई भी शुद्ध प्रकार [प्योर टाइप] के पूर्ण अर्थ एवं गौरव को अरिस्तार्थ नहीं करती। मनुष्य का नैतिक जीवन उन आयेगो से सघर्ष है जो शरीर में उत्पन्न होते हैं, इनका प्रत्ययों के प्रति शुद्ध प्रेम भौतिक इच्छाओं एवं विशेष मनीषाओं के रूप में विकृत हो जाता है इसका विचार संवेदन के अनुचित हस्तक्षेपों से विस्तृत हो जाता है, इनकी अभिलाषा [आकांक्षा] मृत्यु की ओर होती है (ध्यान जिसका बिम्ब होता है) जब वह इस बाधा से मुक्त होगा और अन्ततः शिव के प्रत्यय (जो ईश्वर है) पर, उसके सम्पूर्ण सौन्दर्य में मनन करने के योग्य होगा।

प्लेटो की जड पदार्थ की वह धारणा, जो रहस्यमय कीट के रूप में उन सबका निषेध है जो चिन्तन तथा आत्मा की प्रकृति है, मध्ययुग में विचारारूढ़ रही और हमारे सपूर्ण साहित्य में वह आज भी विद्यमान है।

तथापि, प्लेटो के लिए भी, यह खेतावनी बनी रही कि 'शरीर ग्रहण' पूर्णरूप से क्लक नहीं है। भौतिक रूप में अस्तित्व के अपने लाभ हैं - वे आत्माएँ जो मृत्यु द्वारा कुछ समय के लिए देह से छूट जाती हैं [पुन] जीविन हो उठती हैं। जड पदार्थ बाल में अस्तित्व के लिए स्पष्टरूप से अपरिहार्य माध्यम है और समग्र प्रत्ययों तथा समान रूप से अनश्वर जड पदार्थ के सतत् साहचर्य में कुछ न कुछ अर्थ होना चाहिए।

प्लेटो और उसके महान् शिष्य, अरस्तू में एक भेद तो उनके जड पदार्थ के विषय में निर्णय में निहित है—अरस्तू इसे अपेक्षाकृत गौरवपूर्ण स्थान देता है। निश्चित रूप से, यह 'आकार [शाम] अर्थात् जो आध्यात्मिक सिद्धान्त का विरोधी है, और समस्त वस्तुएँ आकार की दृष्टि की ओर बढ़ रही हैं जो उनके भौतिक अर्थ को अर्थ देता है (जैसे विनाश के नियम के अन्तर्गत अग्नी उच्चतर सघटन की ओर अग्रसर होते हुए माने जाते हैं)। परन्तु यदि जड पदार्थ नहीं होगा तो जिसे आकार दिया जाय ऐसा आत्म के पास कुछ भी नहीं

होगा। बिना शरीर के, कोई मानव मनस् नहीं होगा। ऐसी कोई व्यक्तिगत आत्मा नहीं हो सकती जो मृत्यु के समय अपने को [देह से] अलग कर ले और अपने प्राण ही जीवित रह जाए, क्योंकि आत्मा शरीर का आकार (अथवा जीवन) है—यह इसकी परिभाषा है,— हम कह सकते हैं कि यह शरीर की क्रिया का मानचित्र है, बौद्धिक आनन्द की प्राप्ति के लिए इसकी समस्त क्रियाओं के एकीकरण का फलन है। इस प्रकार एक शुद्ध आकार के प्रतिरिक्त जो ईश्वर है, (और एक अद्विकित्तन सुभाष कि 'सक्रिय बुद्धि' शरीर की मृत्यु के पश्चान् भी बनी रह सकती है) शरीर तथा आकार अपृथक् हैं। इसके प्रतिरिक्त, अस्तु जड़ पदार्थ को 'सभावनाओं' के निवास के रूप में मानता है—क्योंकि 'सभावनाएँ' शून्य नहीं हो सकती—वे जगत् का एक महत्त्वपूर्ण सक्षण हैं—और क्योंकि भविष्य की सभावनाएँ किसी न किसी रूप में वर्तमान में रहनी हैं अतः यह मानना स्वाभाविक है कि वे ऐसे तत्त्व से सम्बन्ध रखती हैं जिन्होंने अभी तक आकार धारण नहीं किया है परन्तु जो आकार धारण करने में समर्थ है, अर्थात् जड़ पदार्थ से।

प्राचीन काल के इन महान् विचारकों के लिए, प्रकृति एक ऐसे मार्ग का प्रतिनिधित्व करती है जो द्वयर्थक, विमुक्त करने वाला, सताने वाला है, और अस्तु के लिए जगत् का शुद्ध आध्यात्मिकता की ओर बढ़ने के प्रयास का एक आवश्यक मार्ग है। सर्वोत्कृष्ट की दृष्टि से प्रकृति माध्यम है, निष्कृष्टतम की दृष्टि से यह एक बाधा, एक दुर्भाग्य है।

(१७५) कांट के उत्तरवर्ती प्रत्ययवादियों को यह देखने का श्रेय दिया जाना चाहिए कि उनकी समस्या के पूर्ण क्षेत्र को प्रकृति के इन सभी पक्षों के प्रति श्याय करना होगा जिसके कारण यूनानी (और वे ही नहीं अपितु मानव जाति में से अनेक अपने अचिन्तनशील क्षणों में) द्वैतवादी हो गए थे।

इसके प्रतिरिक्त, उनके दर्शन में जड़ पदार्थ एवं मानसिक पदार्थ के बीच का तीव्र विरोध भी उपलब्ध था जो प्राधुनिक जगत् को दकार्त की देन है : जड़ पदार्थ सुनिश्चित रूप में वह है जो मनस् नहीं है, विस्तार के विरुद्ध विचार। उन लोगो ने इन कठिनाइयों को ही अपने हल का आरम्भ-बिन्दु बनाया। यह तथ्य कि भौतिक प्रकृति मनस् से ध्रुवात्मक रूप से विपरीत (एकदम उलटी) है,—देशज, परिमाणरहित, असवेदनशील—कि यह हवाबट डालती है, निष्फल कर देती है, हमारा विरोध करती है,—जड़ प्रकृति की यह प्रतिरोधता तथा निश्चेष्टता ही इसके प्राथमिक [मूल] उद्देश्य वा उद्घाटन करती है। क्योंकि यह ऐसा विरोध है जिसकी मनस् को गहनतम आवश्यकता है।

अतः फिस्टे [का दर्शन]। फिस्टे ने मनस् का तत्त्व सक्ल्पेच्छा को माना : संकल्पेच्छा को अने को क्रिया में अभिरुक्त करना चाहिए : कर्म का अर्थ सामग्री का रूपायित होना, अथवा बाधाओं पर विजय प्राप्त करना है। सामग्री एवं बाधा दोनों होनी चाहिए अन्यथा न तो संकल्पेच्छा होगी और न मनस्। 'कार्य' में मनुष्य अपनी प्रथम नैतिक विजय को प्राप्त करता है, और अपने पहले नैतिक पाठों—मेहनत, तथ्य के प्रति निष्ठा, हृदयता [प्रध्यवसाय], दूरदर्शिता, उत्साह—को सीखता है। मनुष्य के नैतिक होने के लिए यह आवश्यक है कि कोई जड़ जगत् ही : प्रकृति "हमारे कर्तव्य के लिए वह सामग्री है जिसे सवेद्य

बना दिया गया है।" अब, यदि, हम एक ऐसे वैश्व-मनस् की कल्पना कर सकें जो अपने उद्देश्यों में से एक को किसी 'व्यक्ति' के स्वतन्त्र नैतिक सत्ता के विकास के रूप में लेना है, तो हम देख सकते हैं कि किसी प्राकृतिक परिवेश की रचना जिसमें प्रचुर मात्रा में वृष्टि, अरवि, सकट हो, इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उचित साधन होगा।

कांट के लिए कर्तव्य भ्रूलौकिक में विश्वास के लिए प्रवेशद्वार था (ऊपर ६७वाँ परिच्छेद), फिष्टे के लिए कर्तव्य प्रकृति की समझ के लिए मुख्यद्वार था। बिना प्रयास के, कोई नैतिकता नहीं हो सकती, बिना विरोध के, कोई प्रयास नहीं हो सकता, भौतिक तथ्यों व जगत् के बिना, कोई विरोध नहीं हो सकता। प्रकृति का अस्तित्व इसलिए है कि यह सान्त्व मनसों का नैतिक जीवन की एक आवश्यक शर्त है।

(१७६) शेलिंग तथा हेगेल में हम इस मनस् के विरोधी के रूप में एक दूसरा ही अर्थ मिलना है किन्तु, हम प्रकृति कहते हैं। प्रकृति इसलिए आवश्यक है कि मनस् आत्म-चेतन आत्म-संगम प्राप्त कर सके।

अपने देश अथवा अपनी भाषा के ज्ञान के दो चरण हैं : वह ज्ञान जो कोई व्यक्ति अपने देश में रहकर प्राप्त करता है अथवा भाषा के प्रयोग द्वारा प्राप्त करता है, और वह ज्ञान जो कोई व्यक्ति विदेश में यात्रा करके जब घर लौटता है तब होता है। ऐसा कहा गया है कि वह व्यक्ति जो केवल एक भाषा जानता है, कोई भी भाषा नहीं जानता : कोई व्यक्ति किसी वस्तु के अर्थ का मूल्यांकन किसी अन्य वस्तु से तुलना करके ही कर सकता है।

इसी प्रकार हेगेल का सुझाव है कि मनस् को, जैसा यह है, अपना मूल्यांकन करने के लिए स्वयं का निरसन करना चाहिए, इसे एक ऐसे जगत् में विचरण करना चाहिए जो इसकी प्रकृति से अमम्बद्ध है और फिर पुनः अपने में लौट आना चाहिए। प्रकृति ही यह दूसरा देश है, [और] प्रकृति ही 'आत्म का अन्यत्व' है। प्रकृति में से ही मनस् आता है, क्योंकि प्रकृति अदम्यवर्गी मनस ही है। प्रकृति से आविर्भूत होकर, मनस् अज्ञान से आरंभ करता है और ज्ञान प्राप्त करता है, इस प्रकार यह ज्ञान का मूल्यांकन करता है। जिस प्रकार कोई प्रतिभाशाली व्यक्ति अपनी प्रतिभा का इसलिए विनाश कर देता है क्योंकि उसके लिए के योग्यताएँ नहीं हैं, वरन् केवल प्राकृतिक प्रत्यक्ष हैं,—उसे स्वयं को अपनी शक्ति का महत्त्व ज्ञात नहीं है, उसी प्रकार बिना उस आधुनिक के जो अज्ञान से ज्ञान की यात्रा के दौरान उत्पन्न होता है पूर्ण बुद्धि भी अपूर्ण तथा अधूरी वस्तु होगी। नैतिक रूप से भी मनस् को वह अवस्था जो अशुभ में पूर्णतया अनभिज्ञ है अपूर्ण है, मानो इसके किसी आधार का अभाव ही : पाप स्वयं नहीं सो, इस चिन्तन का अवश्य प्रवेश होना चाहिए, जिसमें कि कोई भी सकलचेतना पाप के स्पष्ट अस्वीकरण में समर्थ हो जाए जिसे हम पुण्य [वचन] कहते हैं। इन सत्यों को दृष्टि में रखते हुए, हम हेगेल के उन विचारों का सामान्य अर्थ ग्रहण करते हैं, जब वह प्रकृति से जीवन तथा मनस् के विकास को आत्म [गाइस्ट] का अपनी ओर लौटने का, प्रौढी [अधमण] के रूप में वर्णन करता है।

हेगेल की घोषणा है कि जगत् का अर्थ नियम यह विरोधानास है, जीने के लिए मरना : जो जीवन देता है, वही उसे पाता है। जगत् की तथा इतिहास की संरचना में एक 'द्वन्द्व-

न्याय' है। स्थापना (अमूर्त प्रत्यय अथवा अमूर्त पूर्णता) की संस्थापना (मूर्त, पूर्णता) को प्राप्त करने हेतु (आजिक, अपूर्ण, विष्टुंवलित, बहु-भौतिक अस्तित्व) प्रतिस्थापना का रूप ग्रहण करना पड़ता है। इसलिए आत्मा [स्फिरिट] का स्वरूप प्राप्त करने के लिए बुद्धि प्रकृति में प्रवेश करती है। निर्बोधता पाप के कारण स्वर्गोद्यान से बहिष्कृत होती है परन्तु (जैसा सर्प ने वस्तुतः वायदा किया था) अच्छे और बुरे का ज्ञान प्राप्त करती है और अन्ततः हृदय के स्व ज्ञानशील अचिंत्य के रूप में मुक्ति [रिडेम्पशन] प्राप्त करती है। अपरिमित जिसमें परिमित बहिर्गत है अपूर्ण अथवा 'अनुपयुक्त' अपरिमित है (जिसका एक प्रकार श्रेजु रेखा है)। यदि अपरिमित को अपरिमितता के प्रति अपने दावे को पूर्ण रूप से सिद्ध करना है तो अपरिमित को इस योग्य होना चाहिए कि वह परिमित के आकार के रूप में भी प्रकट हो सके। 'उपयुक्त अपरिमित' वृत्त के समान परिमित तथा अपरिमित की एकता है। जगत् का सबसे अधिक गहनतम सत्य सामान्य का विशेष में, विश्व-आत्म का ऐन्द्रिय-तथ्यो में, मूर्तिकरण है।

(१७७) ये सुगम अवधारणाएँ बल्पना की रहस्यात्मक [विचित्र] लगती हैं और बुद्धि को विश्व के रहस्य में प्रविष्ट होने के बोध की ओर धारणित करती हैं : यह ऐसा बोध है जिसमें बुद्ध विचारक विश्राम करते हैं जबकि वे जो तथ्यों पर बल देते हैं इतने अधिक चिन्तनात्मक उत्साह से सकोच करते हैं।

उनके मूल में एक अपेक्षाकृत मरल विचार निहित रहता है जिसे पूर्ण रूप से शब्दशः अभिव्यक्त किया जा सकता है। रिक्त मनस्, मनस् होना ही नहीं। मनस् होना और विषयों से सम्पृक्त होना एक ही बात है। अब एक ऐव शुद्ध रूप से चिन्तनशील मनस् की कल्पना की जा सकती है जो केवल अमूर्तकरणी द्वारा, जैसे अको द्वारा सम्पृक्त हो। परन्तु इस बात के लिए कि मनस् का एक स्वरूप [स्वलक्षण] अथवा व्यक्तित्व हो सके, चिन्तन तथा मूर्त क्रिया में कोई भेद होना चाहिए। पहले चिन्तन और उसके पश्चात् क्रिया सम्भव होनी चाहिए। अब क्रिया का अर्थ है कि कोई विचार ऐन्द्रिय-जगत् में अन्ततः अन्त सम्बन्धों द्वारा प्रवेश करता है। इस प्रकार हमारे लिए जो 'सकल्पच्छा' है ऐन्द्रिय-जगत् उसका एक आवश्यक अंग है। प्रकृति इसलिए भी आवश्यक है कि मनस् संकल्पच्छा के रूप में विशेषित हो सके।*

इस प्रकार, प्रकृति मनस् के लिए केवल उपयोगी नहीं है अपितु यह इसलिए आवश्यक है जिससे मनस् का एक मूर्त तथा सक्रिय यथायं के रूप में अस्तित्व हो सके। हम प्रकृति तथा मनस् को इस रूप में ग्रहण नहीं कर सकते कि मानो मनस् अपने आप में ही बुद्ध हो। प्रकृति मनस् की धारणा के लिए इतनी आवश्यक है कि यदि मनस् प्रकृति की उपज नहीं हो सकता, तो प्रकृति को मनस् की सक्रिया [प्रवेशन] होना चाहिए।

□□□

* दि ऐन्ज, इट्स बीबी एण्ड फ्रीडम [आत्मा, एरुका शरीर तथा स्वतन्त्रता], पृ ८२ और उसके आगे।

अध्याय २६

प्रत्यक्ष प्रमाण

(१७८) मिद्धान्त के रूप में, प्रत्ययवाद उम सीमा तक समर्थन पाना है जिन सीमा तक यह प्रकृति के अस्तित्व की व्याख्या कर सकता है, इस दिशा में यह काफी दूर चला गया है। [इस दृष्टि से] प्रकृतिवाद ने कुछ नहीं किया, क्योंकि इसकी दृष्टि में कुछ करने की आवश्यकता ही नहीं थी : प्रकृति का अस्तित्व है, और इसमें अधिक जानने का कोई प्रश्न नहीं है, इसके यहाँ होने के कारण पूछना भूलता है। प्रकृतिवाद वस्तुओं के अर्थ के सम्बन्ध में समस्त अन्वेषण की आरम्भ में ही अग्रगण्य करता है। प्रत्ययवाद इस जिज्ञासा को प्रोत्साहित करता है, और इसके साथ आगे बढ़ता है।

परन्तु अभी तक अन्ततः प्रत्ययवाद ने हमें जो प्रदान किया है वह केवल एक मत है : यह घटनाओं का प्रातीतिक जगत् के पीछे एक परिवर्तनात्मक स्रोत सुझाता है, जो हमारी पहुँच के बाहर है। यह एक अछूटा मत हो सकता है, परन्तु क्या इसकी सत्यता का कोई प्रत्यक्ष प्रमाण है ? क्या विश्व-आत्मा को विद्युत् के समान मानना चाहिए, जो कोई ऐसी सत्ता हो जिसे हम इसके प्रभावों के कारण स्वीकार करें, परन्तु जिसके स्वरूप के विषय में हम अज्ञानी हैं और सदा रहेंगे ?

तत्त्वमीमासा तब तक असन्तोषप्रद रहती है जब तक कि यह अज्ञात शक्तियों के विषय में केवल मतों का प्रतिपादन करती है, यद्यपि इन मनो पर अत्यन्त प्रभावशाली तर्कों द्वारा ही पहुँचा जा सकता है। मेरे अपने निर्णय के अनुसार, यह एक प्रकार की अपूर्ण तत्त्वमीमासा है, क्योंकि यथार्थ यह कुछ भी हो, हम उसमें सब समय सम्बन्धित होने हैं : वह हमारे चारों ओर है और हममें है। यदि प्रत्ययवाद सत्य है तो हमें मनस् की सर्जनात्मक क्रिया के विषय में कुछ प्रत्यक्ष प्रमाण उपलब्ध होने चाहिए।

अब मैं इस प्रश्न पर विचार करूँगा कि क्या अनुभव किसी ऐसे प्रमाण को प्रस्तुत करता है। आरम्भिक चरण के रूप में, मेरा यह प्रश्न है कि हम यह कैसे जानते हैं कि हमारे अपने मनस् के अतिरिक्त भी जगत् में कोई मनस् है।

(१७९) हम अन्तरे चारों ओर अन्य मनसों की उत्पत्ति के विषय में निश्चित हैं। [इस विषय में] हम इतने निश्चित हैं कि जो दर्शन सर्वाह्ववाद की ओर ले जाता है उसे बिना किसी और तर्क के ही हम त्याज्य मान सकते हैं।* हम [इस विषय में] इतने सहज रूप से निश्चित हैं,

* जैसा कि हमने देखा, मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद सर्वाह्ववाद में परिणत होता है। हमने पाया कि सर्वाह्ववाद स्वयं ही अपना खण्डन कर लेता है। (१५७वाँ और १६१वाँ परिच्छेद) सर्वाह्ववाद के खण्डन से ही केवल काम नहीं चलेगा अपितु हमारे वर्तमान अन्वेषण से यह भी अपेक्षित है कि वह उसके स्थान पर किसी विध्यात्मक समाधान को प्रस्तुत करेगा।

क केवल पिछनी दो ज्ञताभित्तयो मे ही इम प्रश्न ने कि अग्न्य मनमों को हम कंमे जानने हैं, अनुष्यो को पर्याप्त रूप मे प्रभावित किया है जिससे गम्भीर विचार विमर्श उद्दीप्त हुआ है । ज्ञान की समस्यापो मे यद् एक प्रत्यक्ष चरान बानो समस्या सिद्ध हुई है * ।

कारण यह है कि अग्न्य मनमों के प्रत्यक्ष के लिए हमारे पास कोई इन्द्रिय नहीं होनी । हमारी इन्द्रियों हमारे समझ ऐम ऐन्द्रिय गुणों को प्रस्तुत करती हैं, किन्हे हम भौतिक यन्तुओं के साथ जोडना सीखने हैं, परन्तु हमारा मनम दृष्टि, श्रवण, स्पर्श वा कोई विषय नहीं हो सकता । ऐसा कहा जाता है कि हमे धरना प्रत्यक्ष साक्षान् रूप मे 'मात्म चेतना मे होता है (यद्यपि मनोवैज्ञानिक बहुरा ऐम क्रिया भी प्रत्यक्ष को अस्वीकार करते हैं) हम मनम की आपनी स्थितिपो को 'अन्त प्रत्यक्ष [स्पर्शगत लोच] अथवा 'मानन्द [एनर्जायमैन्ट : एलेक्जेण्डर] अथवा 'सहजबोध' [बर्गमा] के द्वारा जानते हैं । परन्तु पुनः यहाँ भी, अन्तर्दृष्टि की कोई भी विधि हमे अग्न्य मनम का प्रत्यक्ष ज्ञान प्रदान नहीं कर सकती ।

अग्न्य मनमों के इस समूह का हमारा ज्ञान जिसमे हम इतने प्रत्यक्ष रूप मे सम्बन्धित प्रतीत होते हैं—तथा जो [ज्ञान] सामाजिक व्यवहार के लक्षों तेजी मे होन वाले तथा सफलता देने वाले दृष्टयो मे इनकी प्रचुर मात्रा मे सत्यापित होता है कि इस पर सदेह करना मूर्खतापूर्ण होगा—क्या यह माँग पश्चिन्ना अथवा कल्पना है ? यदि यह सत्य है तो कम से कम सर्वाहवादी की बात प्राची तो सही है । अग्न्य मनमों का हम प्रत्यक्ष नहीं करते, हम केवल उनके विषय मे सोचते हैं ।

परन्तु यदि यह स्थिति है तो, जैसा कि ज्ञान के लगभग सभी सिद्धान्त मान लेते हैं, क्या यह प्रमाधारण बात नहीं है कि अग्न्यो ही परिधि मे सीमित मनम ने कभी भी ऐसा सोचा हो कि जगत् मे अग्न्य मनम का मरुते है ? यदि किसी व्यक्ति को अभी तक पासवाले मनम का बोध न हो, तो अनुभव मे (इम दृष्टिकोण के अनुसार) ऐसा कुछ नहीं है जो उसे ऐसा प्रत्यक्ष प्राप्त करने के लिय ब्राह्म कर दे । इस विषय पर ध्यान देने की आवश्यकता है ।

(१८०) हमे कुछ मुविधा होगी यदि हम अपने प्रापको, यथामभव, उस बिन्दु पर ले जाएँ जहाँ हमारे लिए सामाजिक प्रादान-प्रदान आरम्भ ही होते हैं । शिशु सर्वप्रथम अपने सामाजिक परिवेश की क्रिय रूप मे चरण करता है ?

निश्चय ही वह अपने शरीर तथा अग्न्यों के शरीर के सादृश्य के आधार पर नहीं [जानता] । यह ऐसी व्याख्या है जिसका सहारा लेने का लगभग प्रत्येक व्यक्ति प्रयत्न करता है । 'हम अपने ही जैसे अग्न्य शरीरों को देखने हैं, हमारे शरीर किसी आत्म द्वारा अनुपाणित होत हैं अत अग्न्यों के इसी प्रकार के शरीर भी इसी तरह अनुपाणित होने हैं ।' परन्तु शिशु अपने शरीर के शरीर का देवन के बहुत पहले ही सामाजिक प्राणी होता है । और हम भी, मानसिकता को अतमान तथ्य के रूप मे स्वीकार करने से पूर्व कभी भी सादृश्य की प्रतीक्षा नहीं करते यदि कोई भौत बालन लगे तो हमे उसकी ओर ध्यान देना होगा । निरसन्देह, एक बार यदि हम सामाजिक बन गये तो, शरीर से शरीर का सादृश्य सहायक होना है—

* यह दृश्य को समस्या का एक प्रकार है । सर्वाहवादी सामाजिक अनुभव इसी तर्क का एक सर्वसा प्रयोग है । जिसके द्वारा बर्कले ने भौतिक द्रव्य का निरसन किया था ।

जब हम यह जानना चाहते हैं कि किसी पशु को कंसी अनुभूति होती है, उदाहरण के तौर पर एक बेंकड़ा, तो हम उसके चेहरे को खोजने का प्रयास करते हैं, परन्तु यह व्याख्या देना निरर्थक है कि हम सर्वप्रथम किसी सामाजिक परिवेश के विषय में चेतन कंसे हुए ।

क्या निर्जीव वस्तुओं के विपरीत सजीव वस्तुओं के व्यवहार की किसी विशिष्टता के कारण शिशु बदाचिन अन्य मानसों के विषय में सोचता है, जो कोई ऐसी स्वतः स्फूर्त गति है जिसकी यात्रिक कारणों द्वारा व्याख्या नहीं की जा सकती ? यह प्रत्यक्ष अस्माभ्य है सर्वप्रथम इसलिए कि शिशु साथी व्यक्तियों के अभिज्ञान के पूर्व तर्क की प्रक्रिया की प्रतीक्षा करता प्रतीत नहीं होता दूसरे इसलिए कि आरम्भ में यह सजीव तथा निर्जीव में कोई स्पष्ट भेद नहीं करता, तीसरे इसलिए कि यह भी पूर्ण रूप से निश्चित नहीं है कि कोई भी इस बात को परिभाषित कर सकता है कि उस भेद का वास्तविक सवेत क्या है ? विलियम जेम्स का विचार था कि चेतन जीवन का कार्यकारी सवेत यह हो सकता है कि 'साधनों के कारण के द्वारा साध्यों की खोज' । इस मूल के आधार पर एक सजीव मेंडक तथा निर्जीव रेलगाड़ी के इजिन में भेद किया जा सकता है, परन्तु इसमें यह जानना कठिन होगा कि क्या स्वचालित तारपीटों की अपेक्षा कोई पतंगा सजीव होगा अथवा दोनों में से कोई एक चेतन होगा ।

भाषा मानसिकता का अर्थ सकेत है, निस्संदेह ही यह ऐसा सकेत है जिसका सर्वाधिक उपयोग हो सकता है हमारे लिए कठिन होगा कि हम किसी तोते अथवा सुनिर्मित यन्त्र-मानव को बुद्धि से युक्त न मान लें । परन्तु एक बार पुनः हमें शिशु के विषय में प्रश्न करना चाहिए शिशु कंसे जानता है कि जगत् में भाषा जैसी भी कोई वस्तु है ? क्योंकि जब तक अन्य मनस् न हों तब तक सारे जगत् में शोर है, कोई शब्द नहीं । भाषा के विषय में सुनने के पूर्व ही वह एक सामाजिक प्राणी हो चुका है ।

'उद्दीपन प्रतिक्रिया' के उभय मानदण्ड के साथ जिसका अनुभोदन रॉयम ने किया है, यह कठिनाई है, यद्यपि प्रतिक्रिया किसी भी अन्य भाषा में पहले की [वस्तु] है, शिशु के रोने की प्रतिक्रिया स्वरूप उसकी सहायता होती है शिशु साम्बन्धना के प्रभाव के साथ सदसकरूप को जोड़ने लगता है—वह आदिम सर्वप्राणवादी है । हाँ, परन्तु इस तरह से तर्क करने के लिए यदि वह ऐसा करता है तो उसके लिए उसका रोना किसी अन्य व्यक्ति के प्रति सम्प्रेषण है, और अन्य मनस् का प्रत्यय पहले से ही विद्यमान होना चाहिये ।

ये सभी मत आदिम सामाजिक अनुभव को वास्तविकता से अधिक तर्क का विषय बना देते हैं । यह बात वास्तविकता के साथ नहीं बैठती कि मानव शिशु पहले एक असामाजिक व्यक्ति विशेष होता है, और फिर, विचार की किसी प्रक्रिया द्वारा इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि जगत् में अन्य मनस् भी हैं । आरम्भ से ही वह परिवेश से इस प्रकार सम्बन्धित होता है मानों उसका विश्वास था कि यह सजीव तथा प्रतिक्रिया के लिए तैयार है : वह जब-तब अपनी मांगे रखता रहता है और यदि उन पर ध्यान न दिया जाय तो शिकायत करता है ।*

* वह उस व्यवहार को इतनी सहृदयता एवं तत्परता से अपना लेता है जिससे यह लगता है कि उसके परिवेश में अन्य मनस् भी हैं और इससे उसके व्यवहार को किसी ऐसी 'सामाजिक प्रवृत्ति' अथवा किसी ऐसी चेतना विशेष के रूप में समझा जा सकता है जो सूक्ष्म गन्ध एवं स्पर्श संवेदनाओं से उत्प्रेरित होती है । केवल यह 'सामाजिक प्रवृत्ति'—जो व्यवहार के वर्णन

हमें इस बात की अधिक सावधानी पूर्वक परीक्षा करनी होगी कि अनुभव में ऐसा सरल सकीचहीन तथा अतार्किक सामाजिक गुण कैसे हो सकता है ।

(१८१) कोई भी अन्य मनस् जो हमारे अनुभव में उपस्थित है, विषयों द्वारा सम्पृक्त होता चाहिए : क्योंकि, जैसा हमने कहा, शून्य [विषयों से सम्पृक्त] मनस् कोई मनस् नहीं होता । इस मनस् के प्रत्यक्ष के लिए मुझे कम से कम उन विषयों का प्रत्यक्ष कर लेना चाहिए जिनसे यह सम्पृक्त या अर्थात् मुझे कतिपय विषयों का प्रत्यक्ष करना चाहिए और यह जानना चाहिए कि ये केवल मेरे नहीं हैं अर्थात् साथ ही साथ उस अन्य मनस् के लिए भी हैं ।

क्या जगत् में ऐसे भी विषय हैं जिन्हें स्वभावतः ऐसे विषयों के रूप में माना जाय जिनका हम सभी प्रत्यक्ष कर सकें ? निश्चिततया दिक् मेरे और अन्यो के लिए समान है, वस्तुतः किसी को एकान्त प्राप्त करने के लिए प्रयास करना पड़ता है—दीवारें बनानी होती हैं, दरवाजे बन्द करने होते हैं, आदि—यह सार्वजनिक वैसे ही हो जाता है । इसी प्रकार दिक् में उपस्थित भौतिक वस्तुएँ भी प्रकृति के सामान्य विषय हैं, उन्हें सामान्य बनाने के लिए हमें कुछ भी नहीं करना होता : इसके विपरीत हम उनकी सामान्यता को उनकी यथार्थता के चिह्न के रूप में मान लेते हैं, हमें जो दिखाई देता है यदि हम उनसे सन्देह करते हैं तो हम किसी अन्य को उसके साक्षी के लिए बुलाते हैं । और यदि हम उन्हें अपनी 'सम्पत्ति' बनाना चाहते हैं, तो हमें उन्हें किन्हीं विशिष्ट चिह्नों के द्वारा अलग करना होगा जिससे हम उनकी अन्यों के द्वारा चोरी भयवा छीना झपटी से रक्षा कर सकें । यदि हम इस बात का पता लगा सकें कि हमने दिक् तथा भौतिक वस्तुओं को कब सामान्य विषयों के रूप में मानना प्रारम्भ कर दिया था, तो हमें वही हमारे सामाजिक अनुभव का प्रारम्भ भी मिलना चाहिए ।

परन्तु मुझे ऐसा कोई काल नहीं मिल सकता जब दिक् तथा भौतिक वस्तुओं को सामान्य विषयों के अतिरिक्त अन्य किसी रूप में माना जाता था, मुझे सदेह है कि ऐसा कोई भी काल पाया जा सकता है । और इसी कारण दिक् न्यूनतम भौतिक विषय है जो किन्हीं भी दो मानव मानसों में समान होता है । यदि न्यूनतम का अभाव हो, तो सम्प्रेषण प्रारम्भ ही नहीं हो सकता जब तक दो व्यक्तियों में कुछ समान न हो (उदाहरण स्वरूप दिक्) । वे तब तक एक दूसरे के निकट पहुँच ही नहीं सकते और बातचीत तो प्रारम्भ ही नहीं कर सकते । आप स्वयं किसी ऐसे व्यक्ति को कैसे सम्बोधित करेंगे जिसके साथ आप किसी भी विषय में भागीदार नहीं होते ? सम्प्रेषण छोड़े से अधिक हो सकता है, परन्तु यह शून्य से कुछ नहीं बना सकता । अतः हमें ही कोई न कोई न्यूनतम विषय रहा होगा जिससे समान माना गया होगा, और यह न्यूनतम विषय दिक् प्रतीत होता है ।

के लिए उपयुक्त हो सकती है—हमारे विशेष धरन को अनुत्तरित छोड़ देती है । फलतः यदि यह प्रस्तावित किया जाए कि घूम में रहने वाले पशु अन्य मनस् के प्रत्यक्ष के साथ उत्पन्न होते हैं, और उन्हें इस प्रत्यक्ष को कभी सीखना नहीं पड़ता, यहाँ सहज प्रवृत्ति की दुहाई देना यह मान लेना है कि अनुभव में उत्प्रेरित हुए बिना मनस् में सहज प्रत्यक्ष हो सकते हैं । हम इस सीमा तक जल्द दोष को पसंद नहीं करते ।

अथ यदि कोई भी वास्तविक सामाजिक अनुभव है तो वह यह होना चाहिए कि स्पर्श इन्द्रिय से प्राप्त अन्तर्वस्तु सहित हमारे दिक् का अनुभव आरम्भ से ही एक सामान्य विषय हो, अर्थात् आरम्भ से ही इसको स्वरूपतः अनुभव का ऐसा क्षेत्र माना जाय जो निजी नहीं है, जिसमें मेरे मनस् के अतिरिक्त अन्य मनस् भी भागीदार हैं और जो आगे की साभेदारी के लिए निमग्न तथा मग्न है। और क्या स्थिति यह नहीं है? शिशु के द्वारा आरम्भिक ऐन्द्रियानुभवों को ऐसे शुद्ध रूप से निजी तथ्यों के रूप में ग्रहण नहीं किया जाता जो उसके भीतर उद्भूत होते हों, वे उसके द्वारा एक ऐसी क्रिया को निदिष्ट करते हैं जो उसके परे घटित होती है। सवेदन को मनस् ग्रहण करता है, परन्तु निष्क्रियता सक्रियता का आन्तरिक भाग है—ये दो तथ्य नहीं वरन् एक हैं। जिस प्रकार नतोदर तथा उन्नतोदर को एक ही क्षण में जान लिया जाता है ठीक उसी प्रकार निष्क्रिय होने का ज्ञान साथ ही साथ किसी ऐसी अन्य सत्ता का ज्ञान भी है जो सक्रिय है, प्राप्त होने का ज्ञान कुछ दिये जाने का ज्ञान भी है। परन्तु किसी आत्म पर किस प्रकार की सत्ता क्रिया कर सकती है? मेरा उत्तर है, अन्य आत्म। अनुभव के आरम्भ में, जो कुछ भी आत्म से भिन्न है, आत्म पर क्रिया करता है, वह अन्य मनस् है अपने प्रति किये गये किसी बाह्य कार्य के आन्तरिक पक्ष को पहचानने के साथ-साथ ही शिशु को सामाजिक चेतना होती है। उसका ऐन्द्रिय सवेदन प्रत्यक्ष सामाजिक अनुभव है।

इसी कारण ऐन्द्रिय अनुभव को एक सामान्य गठन [बनावट] दिक् द्वारा निदिष्ट किया जाता है, और ऐन्द्रिय गुणों को दिक् की 'वस्तुओं' के गुणों के रूप में एकत्र किया जाता है—ऐसे विषय के रूप में जो इस आत्म और उस आत्म दोनों के लिए समान होते हैं। ऐसे भौतिक जगत् में, भाषा आरम्भ से ही स्वाभाविक होती है। इसका भौतिक अन्वयत्व इसके सामाजिक अन्वयत्व से अनुगमित होता है, और इसके विपरीत नहीं। क्योंकि वह स्वयं को अकेला अनुभव नहीं करता इसीलिए वह दिक् को एक सामान्य विषय तथा आगे के सम्प्रेषण के लिए आरम्भिक बिन्दु के रूप में मानता है।

(इस बात पर ध्यान दें कि अन्य आत्म सबसे पहले अपरिभाषित तथा असीमित रहेगा, जो शरीर से नहीं परन्तु अपने प्रति होने वाली क्रियाओं के बाह्य पक्ष में वेन्द्रित है, आरम्भिक मनस् के लिए, अन्य केवल विश्व-मनस् होगा। विशिष्ट सहयोगियों को जो कि (शिशु के लिए) शरीर से सम्बन्धित हो जाते हैं वह प्रतिक्रियाओं के अनुभव से समग्र सामाजिक परिवेश में से अलग कर लेता है)।

अतः इस प्रश्न के उत्तर में कि क्या विश्व मनस् का अनुभव संभव है, मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा हूँ कि हमारा प्रकृति का जो अनुभव है उसके मूल में ही विश्व-मनस् का अनुभव है। [ऐसा नहीं है कि] पहले तो अकेली प्रकृति का अनुभव होता है और बाद में उसे अन्य प्रत्यक्ष करने वालों के साथ जोड़ दिया जाता है। हम जन्म से सामाजिक हैं। हम क्रमशः अमूर्तिकरण की सामर्थ्य प्राप्त करते हैं हम स्वयं को अन्यो से भिन्न सोचना सीखते हैं, और प्रकृति को हम सभी से भिन्न मानते हैं। स्वतन्त्र प्रसामाजिक विषय अमूर्तिकरण

की महान् उपलब्धि है। अपने सब्बे तथा मौलिक स्वरूप में प्रकृति मानसों के बीच है : प्रकृति का अनुभव करना विश्व-मनस् का अपनी सर्जनारम्भक क्रिया में अनुभव करना है।*

(१८२) इस युक्ति का प्रभाव केवल उस आदि सहजबोध का स्मरण करना है जो हमसे अपनी सर्वव्याप्तता द्वारा छिपा हुआ है। ऐसा नहीं होता कि हम विश्व-मनस् की भाँकी को सावैगिक गहनता के असाधारण तथा अनियमित अनुभवों में खोजते हों, कारण यह है कि वह मनस् हमारे सम्मुख स्पष्ट भौतिक संवेदन के स्थायी प्रवाह में उपस्थित होता है।

संवेदन को एक कोरे तथ्य के रूप में लें—कुछ ऐसा जो प्रस्तुत हो—रंग का एक घब्बा, कोई शोर,—तो यह मात्र तथ्य ही रह जाता है, इसका न तो कोई अर्थ है और न ही इसका कुछ किया जा सकता है परन्तु हम इसे कभी भी उस रूप में ग्रहण नहीं करते। इसे हम किसी विषय के संकेत के रूप में लेते हैं, और विषय का विचार किसी वस्तु का होता है जिसके विषय में अधिक जानना हमारा काम होता है। शोर हमें अपने 'कारण' को जानने के लिए आकृष्ट करता है इसका इतिहास होता है : अर्थात् अन्य संभव अनुभवों के साथ सम्बन्धों का उसका क्रम होता है। परिपक्व मनस् की भाँति ही आरम्भ के मनस् के लिए प्रत्येक संवेदन अन्वीक्षण की क्रिया का आह्वान करता है। यह जैव अर्थ में 'उद्दीपक' हो सकता है, जो किसी 'प्रतिक्रिया' का आह्वान करता है या उसे उद्दीपन करता है जैसे पीडा की टीस (किसी से) बचने के आवेग को तत्क्षण जन्म देती है। परन्तु जैव प्रतिक्रिया के अतिरिक्त ज्ञाता की प्रतिक्रिया भी सर्वदा होती है "मुझे इस संवेदन को किसी ऐसी वस्तु के संकेत के रूप में पहचानना चाहिए, जो मुझे इसकी खोज के लिए प्रेरित करता है"। यह मनस् को एक आदिम उदारता है [और] यदि आप चाहे तो इसे विश्वास की क्रिया भी कह सकते हैं, जो संवेदन में किसी सत्ता के सदर्थ को जोड़ता है जिस पर ध्यान देने की आवश्यकता है : मेरे मत में यह समस्त कर्तव्यों में से अत्याधिक आधारभूत कर्तव्य संवेदनो के जगत् में नहीं विषयों के जगत् में जीवित रहने के कर्तव्य की स्वीकारोक्ति है। यह ध्यान देने योग्य है कि जब तक कर्तव्य का यह आदिम बोध (हममें) न हो, और जब तक इसका अनुगमन नहीं किया जाय, तब तक न तो भौतिक विषयों का ज्ञान और न ही सामाजिक जगत् का ज्ञान होना शुरू होता है जिसमें वे समान रूप से उपलब्ध हैं, यह एक ऐसा उत्तरदायित्व है जिसे प्रत्येक मनस् को अकेले निभाना पड़ता है, क्योंकि परि-कल्पनानुसार इसके आशय को उसे स्पष्ट करने के लिए जगत् में कोई भी नहीं है, मनस् का यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण निर्णय है।

परन्तु मेरा प्रस्ताव है कि जानने के उत्तरदायित्व की चेतना, जो समस्त प्राणों के अनुभवों के मूल में है, उसी तरह अन्य मनस् की चेतना भी है, क्योंकि किसी जीवन विहीन विश्व के प्रति हमारा कोई उत्तरदायित्व नहीं हो सकता। इस बात के लिए बहुधा युक्ति दी

* जो तर्क यहाँ प्रस्तुत किया गया है उसे अधिक विस्तार के साथ मेरी पुस्तक 'दि मोनिंग ऑफ गॉड इन इधुमन एक्सपेरियन्स' [मानवीय अनुभव में ईश्वर का अर्थ] के १७वें से २२वें अध्याय में दिया गया है। कठोर संश्लेषण के स्थान पर पूर्ण रूप से प्रस्तुत तर्क को समझना सर्वदा ही सरलतर रहा है।

गई है कि ईश्वर मानव-मनस् के समक्ष [प्रग्त करण] में उपस्थित होता है, और विवेक को ऐन्द्रिय-अनुभव से बहुत भिन्न माना गया है। परन्तु यहाँ मैं इस बात की ओर सकेत कर रहा हूँ कि जिस तरीके से हम प्रत्येक क्षण ऐन्द्रिय-अनुभव को प्राप्त करते हैं उसमें विवेक अथवा नैतिक उत्तरदायित्व का अंश रहता है, इसे हम कल्पना का नहीं अपितु 'सत्य' का साना बाना मानने के लिए अपने को बाध्य पाते हैं। मैं यह कहना चाहता हूँ कि इस बात का निरन्तर आभास कि विश्व-मनस् उपस्थित है, हमारे इन्द्रिय-संवेदन से वस्तुनिष्ठ सत्य को प्राप्त करने के लिए सहज प्रवृत्त्यात्मक रूप में एक मार्ग के रूप में उपस्थित होता है।

उत्तरदायित्व की यही भावना हमें आगे जाकर वैज्ञानिक बना देती है, और प्रकृतिवाद के मापदण्डों को नियोजित कर देती है। इस प्रकार हम देखते हैं कि आशिक दृष्टि में हमें प्रकृतिवादी बनाने वाली वस्तु वही है, जो अधिक पूर्ण आत्म चेतनता के साथ लिए जाने पर हमें वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवादी बना देती है।

(१८३) इस अन्तर्दृष्टि के साथ, कि प्रकृति का अस्तित्व क्यों है? हमारे पास इस प्रश्न का दूसरा उत्तर भी है। प्रकृति का अस्तित्व इसलिए है कि हम सामाजिक प्राणी बन सकें। विरोध के जटिल एवं अन्तहीन तन्त्र के निर्माण के लिए, सार्वजनिक विषय के रूप में तटस्थ, एग्रीहीन, निर्जीव, स्थायी तथा उदासीन, आदान-प्रदान, सहकारिता तथा सघर्ष, सहमति तथा निर्णय का कोई आधार होना चाहिए। यह आधार प्रकृति है।

अध्याय २७

[विशिष्ट प्रश्नों के सम्बन्ध में] प्रत्ययवाद के प्रयोग

किसी भी प्रकार के दर्शन का अर्थ उन परिणामों अथवा निष्कर्षों में पूर्ण रूप से प्रकट हो सक्ता है, जो विशिष्ट प्रश्नों से सम्बन्धित होते हैं। वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद के जिन निष्कर्षों पर हमने विस्तार से विचार किया है, उनमें से एक इस प्रश्न का उत्तर है कि प्रकृति का अस्तित्व क्या है। अब हम कतिपय तत्त्वमीमाणीय प्रश्नों पर इसकी दृष्टि से विचार करें जो पहले भी हमारे सम्मुख थे—मनस् तथा शरीर का सम्बन्ध, स्वतन्त्रता की समस्या, मानव आत्म की नियति। इसके पश्चात् मानव जीवन तथा आचार के सम्बन्ध में पृथक् अध्याय में विचार करेंगे।

(१८४) मनस् तथा शरीर का सम्बन्ध :

भौतिक विषयों में शरीर एक भौतिक विषय है परन्तु यह अन्य सभी विषयों से इस बात में भिन्न है कि इसे दोहरी भूमिका निवाहनी पडती है। यह भौतिक प्रकृति का एक अंग है, और यह आत्म के लिए साधन है, और यह आत्म के साथ जो इसका उपयोग करता है इतना घनिष्ठ रूप से घुला-मिला है कि बहुधा दोनों को अभिन्न मान लिया जाता है।

इन दो भूमिकाओं के अनुरूप शरीर हमारे समक्ष दो रूपों में प्रकट होता है : (१) एक अंगी के रूप में, कारणों तथा कार्यों के एक विशिष्ट तन्त्र के रूप में, सभी शरीर-त्रिया विज्ञानों के एक विषय के रूप में और (२) अर्थों की एक ऐसी नगर व्यवस्था के रूप में जिसकी प्रत्येक रेखा, तथा प्रत्येक गति, किसी विशेष अर्थ की सूचक है। प्रकृतिवाद के लिए प्रथम लक्षण शरीर की यथार्थता है, प्रत्ययवाद के लिए दूसरा यथार्थ है, और पहला उससे अनुगमित होता है।

प्रकृति के अंग के रूप में प्रत्ययवाद के लिए शरीर से सम्बद्ध कार्यकारण के वे सभी सम्बन्ध लागू होते हैं जिन्हें विज्ञान उद्घाटित करता है और साथ ही साथ वह अर्थ भी उस पर प्रयुक्त होता है जिसे प्रकृति से सम्बद्ध माना जाता है। प्रकृति सामान्य विषयों का एकत्रीकरण है [और यह] मनसों को संप्रेषण में सहायता करती है। तदनुसार शरीर एक सामान्य विषय है, शरीर के माध्यम से प्रत्येक आत्म अर्थों को दृष्टिगत होता है तथा उनकी पहुँच में होता है, [इसे] उनके द्वारा पकड़ा जा सकता है और चोट पहुँचाई जा सकती है, [इसे] उनके द्वारा सहायता दी जा सकती है तथा लाभ पहुँचाया जा सकता है। शरीर के

माध्यम से आत्म अन्य मनसो से सप्रेषण करता है और उनके सप्रेषणों को ग्रहण करता है यह सम्बन्ध के उस सेतु के ग्रहण का निर्माण करता है जिसका सम्पूर्ण विस्तार प्रकृति है।

परन्तु शरीर तब तक भावा के विचित्र साधन के रूप में कार्य नहीं कर सकता जब तक कि शेष प्रकृति की तुलना में इसका नियमन अपेक्षाकृत शीघ्रता से न होता हो। यह मेरे प्रत्यक्ष नियन्त्रण का क्षेत्र है। मुझसे विलग विषय मेरी अवज्ञा कर सकते हैं मेरे शरीर को तो आशा माननी पड़ेगी—केवल उस अवस्था में छोड़कर जिसमें यह मेरी भावनाओं को प्रकट कर देता है। जबकि मैं यह नहीं चाहता कि वे प्रकट हो यह उस समय मेरे चेतन आत्म की अपेक्षा अर्द्ध चेतन तथा स्वाभाविक आत्म की आशा का पालन करता है। भेड़िया कभी भी पूर्ण रूप से सफलतापूर्वक भेड़ की खाल को छोड़ नहीं सकता क्योंकि शरीर आत्म को सहजप्रवृत्त्यात्मक स्थितियों की सार्वजनिक स्वीकृति को प्रस्तुत कर देता है। शीपेनहाँवर के अनुसार यह सकल्पेच्छा की ("सकल्पेच्छा का वस्तुकरण") बाह्य अभिव्यक्ति है, पशुओं के शरीर उनके रहने, चलने, फिरने, लडने, खाने, पीने, सहवास करने, स्वयं को एक दूसरे को बचाने, सप्रेषण करने, छुपाने के तरीकों के सम्पूर्ण विन्यास को प्रकट कर देते हैं। शरीर उसके चरित्र का सर्वाधिक उपलब्ध संकेत और साथ ही साथ उस क्षण की सकल्प क्रियाओं का वाहक बन जाता है।

परन्तु शरीर अपने स्वामी को कैसा प्रतीत होता है? यदि यह [शरीर] अन्य विषयों की तुलना में आत्म से अधिक निकट से सम्बद्ध नहीं हुआ तो यह प्रत्यक्ष नियन्त्रण के क्षेत्र के रूप में कठिनता से ही कार्य कर सकता है। यदि मेरी टाँग टूट जाती है तो यह घटना सार्वजनिक प्रत्यक्ष का विषय होगी। शल्य चिकित्सक इसकी चिकित्सा कर सकता है, परन्तु पीड़ा केवल मुझ तक सीमित रहेगी। मेरे शरीर से मुझे, सबेदनो के निरन्तर प्रवाह का,—तापक्रम का, आराम ग्रहण कष्ट का, स्थिति एवं मासपेशियों के तनाव का, स्वस्थ होने ग्रहण न होने का (सामान्य शारीरिक चेतना), जीवन की प्रक्रियाओं की गति का, अस्पष्ट सामान्य बोध होता है, तथा मेरी मासपेशियाँ क्या कर रही हैं इस बात की अधिक स्पष्ट सूचना प्राप्त होती है जिसे [मेरे अतिरिक्त] कोई अन्य नहीं भोगता है। शरीर की यह समग्र सबेदनशील चेतना ही वह शरीर है जो 'मेरे मनस् के भीतर' और फलस्वरूप आत्म का एक अपृथक् अंग है। शारीरिक क्रिया की हमारी चेतना हमारे कर्म करने के निर्णयों से इतनी घनिष्ठता से एक हो जाती है कि हम यह नहीं कह सकते कि पहले हम निर्णय लेते हैं और तत्पश्चात् उपयुक्त मासपेशियों की क्रिया करते हैं परन्तु वस्तुतः निर्णय तथा क्रिया एक ही अनुभव होते हैं मैं गेंद फेंकता हूँ—मैं अपने हाथ को हिलाने की क्रिया को कर्म के पृथक् ग्रहण के रूप में ग्रहण करने के विषय में भी चेतन नहीं हूँ, मेरा ध्यान कार्य पर, अर्थात् फेंकी हुई गेंद पर कदाचित् स्वतः लक्ष्य पर, टिका हुआ है और बीच की समस्त कड़ियाँ दृष्टि से ओझल हो जाती हैं। इस अर्थ में शारीरिक क्रिया का अनुभव मेरी सकल्पेच्छा का एक अनिवार्य अंग है,—दूसरों के द्वारा दृष्टिगत मेरा शरीर नहीं, अपितु मेरे द्वारा अनुभूत मेरा शरीर इच्छा के कृत्य में भौतिक परिवर्तन के अनुभव के बिना सकल्पेच्छा, सकल्पेच्छा नहीं होगी, और मानव आत्म जैसा वह है वैसे नहीं रहेगा।

अतः प्रत्ययवादी के लिए, यह प्रश्न ही नहीं उठता कि क्या मनस् मस्तिष्क पर क्रिया करता है, और कैसे करता है अथवा क्या क्रिया-प्रतिक्रिया होती है अथवा समानान्तरवाद होता है। शरीर अथवा मस्तिष्क ऐसी कोई अन्य सत्ता नहीं है जो मनस् पर क्रिया कर सके अथवा मनस् उस पर क्रिया कर सके शरीर तथा मस्तिष्क मनस् को अभिव्यक्त करते हैं, अर्थात् दिक्क या भौतिक घटना की भाषा में रूपांतरित होते हैं। यदि कोई बाहरी निरीक्षक इस हृद तक चला जाता है कि उसे एक जीवित मनुष्य का मस्तिष्क दिखाई देने लगता है, तो वह जो कुछ देखता है वह, जो कुछ वह व्यक्ति अनुभव कर रहा होता है तथा सोच रहा होता है उसका अधिक आन्तरिक तथा सुनिश्चित बाह्य सकेत होना है। मनस् मस्तिष्क पर इस तरह क्रिया नहीं कर रहा होता है जैसे प्रकृति का एक अंग दूसरे पर करता है समग्र प्राकृतिक चित्र उन सम्बन्धों की सगत अभिव्यक्ति होती है जो चेतना के विश्व के भीतर होते हैं। विश्व मनस् तथा प्रकृति के बीच के सम्बन्धों का नियम—इसका बाह्य स्व-प्रकाशन—उस विशेष रूप का निर्धारण करना है जिसे शरीर क्रिया-विज्ञान का स्वरूप [पैटर्न] ग्रहण करेगा। प्रत्ययवादी वह सब सोखने के लिए उत्तर है जो शरीर क्रिया-विज्ञानिक उसे स्नायु तथा मस्तिष्क की क्रिया के बारे में सिखा सकता है। वह इन निरीक्षणों में उन दो स्थापनाओं को भी जोड़ देता है जो शरीर क्रिया विज्ञानिक की खोजों की व्याख्या देती हैं

(१) मनस् मस्तिष्क क्रिया के समरूप नहीं है,

(२) यथार्थ के क्रम में, मनस् प्रथम है, तथा मस्तिष्क क्रिया अनुमित होती है। उदाहरण स्वरूप, जब हम कहते हैं कि जगत मनस् पर स्नायुओं तथा मस्तिष्क के माध्यम से क्रिया कर रहा है तो अपेक्षाकृत पूर्ण तथा सुनिश्चित कथन यह कहना है कि वे सकल्पेच्छाएँ जो जगत् की घटना में अभिव्यक्त होती हैं उस मनस् पर क्रिया कर रही हैं और मस्तिष्क इस कार्य सम्पादन को अपनी स्वयं की भौतिक भाषा में लिपिबद्ध कर लेता है।

साधारण रूप में हमें शरीर की जो अनुभूति होती है उससे यह बात अत्यन्त घनिष्ठ रूप में मेल खाती है। यह आत्म से अभिन्न नहीं अपितु सम्पत्ति के सदृश्य अधिक है—जैसे हम कहते हैं 'मेरा भ्रम' वैसे ही हम कहते हैं 'मेरा शरीर', परन्तु फिर भी अनेक अपेक्षाओं से यह भ्रम के तुल्य है—हम यह नहीं कहते हैं 'मेरा शरीर यहाँ है' अपितु यह कहते हैं कि 'मैं यहाँ हूँ'। अन्वेषकों की दृष्टि से शरीर दृश्यकर्ता के रूप में भ्रम का प्रतिनिधित्व करता है [अथवा] यों कहा जा सकता है कि किसी व्यक्ति के मनस् के लिए शरीर वैधानिक सिक्के के रूप में ग्रहण किया जाता है। परन्तु विशेषतौर पर यह अर्थों का भण्डार है, और हम इन अर्थों को तत्काल देख लेते हैं जो उन्हें धारण करता है, और प्रायः उन भौतिक गुणों को भूल जाते हैं जो उन्हें हम तक पहुँचाते हैं। [यह कल्पना कीजिये कि] (किसी घनिष्ठ मित्र की भौतिक आकृति का उसके अनुपस्थित होने पर कितना सच्चा चित्र बनाया जा सकता है) ?

इसका अर्थ यह नहीं है कि कोई मनस् विशेष भूलतः अपने शरीर को उत्पन्न करता है। शेष प्रकृति की भाँति ही शरीर भी प्रत्येक को व्यक्ति से भिन्न किसी अन्य स्रोत से प्राप्त होता है। जिस प्रकार हम अपने भाषकों उत्तराधिकार में प्राप्त करते हैं उसी भाँति हम

अपने शरीरों को भी उत्तराधिहार से प्राप्त करते हैं। परन्तु यह मनस् भी पहले निष्क्रिय होना है और तत्पश्चात् सक्रिय, जो इसे प्राप्त होता है उसकी यह पुनर्रचना करता है। केवल, शरीर वस्त्वना की अपेक्षा कम नम्य होता है यद्यपि शेष प्रकृति की तुलना में यह बहुत अधिक नम्य होना है : वह अपने स्वामी के वरणों की छाप से अप्रभावित नहीं रह सकता। इस प्रकार जन्म के समय शरीर (तथा मनस्) हमें वसीयत के रूप में प्राप्त होते हैं, चालीस वर्ष की अवस्था में हम शरीर (तथा मनस्) का अपनी इच्छाओं के अनुसार निर्माण करते हैं।

(१८५) स्वतन्त्रता

यदि मनस् शरीर का नियन्त्रण तथा निर्माण करता है, शरीर मनस् का नियन्त्रण तथा निर्माण नहीं करता : तो नियन्त्रण की इसी अवस्था को 'संकल्पेच्छा की स्वतन्त्रता' माना जाता है। आत्म-निर्माण की सामर्थ्य स्वतन्त्रता की मूर्त अभिव्यक्ति है।

स्वतन्त्रता की सच्ची आलोचना पर हम पहले ही विचार कर चुके हैं (बाईसवाँ परिच्छेद) : जब मैं कहता हूँ 'मैं वरण करता हूँ : मैं निश्चय करता हूँ' तो-देखने वाले [दूसरे] व्यक्ति के लिए यह आत्म जो वरण करता है एक ऐसा पात्र है कि जिसका वरण करना उसकी प्रकृति का एक अनिवार्य अंग है। क्योंकि इसकी इच्छाएँ प्रकृति तथा परिवेश से निर्धारित होती हैं, अतः कोई भी चतुर वैज्ञानिक [उसके] नियंत्रण के विषय में भविष्यवाणी कर सकता है। ऐसा कोई "मैं" नहीं है जो वरणों के तन्त्र के बाहर रहता है तथा व्यवहार को कोई मौलिक दिशा देता है।

प्रत्ययवाद का उत्तर है कि "मैं" आत्म कारणों के उस तन्त्र के सर्वदा बाहर होता है जिसका यह प्रत्यक्ष करता है : जिस क्षण उसे यह बोध होता है कि वह कारणों से प्रभावित है, उसी क्षण वह उन कारणों से स्वतन्त्र होता है : यह उस व्यक्ति के समान है जिसने अपने विरुद्ध होने वाले पड़वन्त्र के विषय में सुन लिया है—“हम क को यह कहानी कहेंगे और वह विश्वास-प्रवण होने के नाते, इस सबसे विश्वास कर लेगा” वह व्यक्ति तरकाल विश्वास-प्रवणता खो देता है और उस कहानी की प्रवचना से मुक्त हो जाता है। यदि राज्य सरकारें चंचलता पूर्वक (बरट्रेन्ड रसल के विनोदी मुभाव को ध्यान में रखते हुए) यह खोजें कि शोषणियों अथवा भोजन द्वारा नागरिकों के भ्रान्तरिक स्रावों का नियन्त्रण कैसे किया जा सकता है, जिससे उन्हें शान्त अथवा युद्धरत, सहनशील अथवा चिडचिडा बनाया जा सके,—और यदि नागरिकों को इस विधि का ज्ञान हो तो यह उनकी सामर्थ्य में है कि वे अपने व्यक्तित्व को 'वारणों' से प्रभावित होने से रोक सकते हैं अथवा उससे रोक सकते हैं। यह प्रचार [प्रोपेगण्डा] का इतिहास है। जब तक इसका पता न लगा लिया जाय तब तक यह मानसिक प्रवृत्तियों को प्रभावित करता है उसके बाद और नहीं। सक्षेप में स्वतन्त्रता आत्म की उस शक्ति पर निर्भर करती है जिसके द्वारा वह कार्य-कारण सम्बन्ध की उस शृंखला को जान जाता है जिसमें इसका भौतिक स्वरूप प्रस्त हो जाता है, और इसके विषय में जानकारी होने के कारण यह उस कार्य-कारण सम्बन्ध की योजना की तुलना में अधिक अर्थ है [अर्थात्] इसके द्वारा उपयोग किये जाने के स्थान पर इसका उपयोग करने में

सभी प्रकार के कारण आत्म पर प्रभाव डालते हैं और उसका अतिक्रमण करते हैं : ताली पेट धुषा को उत्पन्न करता है, आकस्मिक शोर आशाना को उत्पन्न करता है, प्रहार क्रोध को उत्पन्न करता है। इनमें से प्रत्येक अवस्था में एक स्वाभाविक यांत्रिक प्रक्रिया होती है, ऐसी प्रतिक्रिया जो सबके गिरने की तुलना में अधिक स्वतन्त्र नहीं है। परन्तु जंगे ही में इस प्रक्रिया के बारे में सचेत होता है और यह कहने में समर्थ होता है, कि "मैं क्रोधित हो रहा हूँ" तब मैं क्रोध में अधिक निरत नहीं रहता और कारण केवल इसी दिशा में प्रभाव डालते हैं, जो मेरे उद्देश्यों के अनुकूल होती है। आत्मभावलोकन की शक्ति (भावों के 'रहने स्वीकृति के द्वार' पर कार्य करते हुए)* वह वस्तु है जो किसी मनस् के इतिहास तथा किसी भी शुद्ध रूप से यांत्रिक प्रक्रिया के इतिहास के बीच एक दूरी उत्पन्न कर देती है।

बई आदतें मनस् में न्यूनाधिक यांत्रिक रूप में स्थापित हो जाती हैं, और उनकी चेतना नहीं होनी—उदाहरण के रूप में वच निबलने की आदत, किसी बटिनाई का सामना करने की अपेक्षा उसके चारों ओर घूमते रहने [की प्रवृत्ति], यह किसी व्यक्ति के चरित्र का एक अंग बन जाता है उसके जीवन की एक शैली हो जाता है। यह सभावना अधिक है कि इस प्रकार की आदत तब तक बनी रहेगी और व्यवहार को निर्धारित करती रहेगी जब तक कि कोई वस्तु या कोई व्यक्ति कर्ता को इस बात का बोध न कराए कि उसकी अमुक आदत है। क्योंकि व्यक्ति की मानसिक शैली शारीरिक आकृति ग्रहण करने लगती है और इस प्रकार सार्वजनिक दृष्टि के लिए गोचर होने लगती है। यह निश्चय ही किमी काल-त्रिन्दु पर घटित होगी। जिस क्षण व्यक्ति को यह स्पष्ट बोध होता है कि "मैं वचन की कोशिश कर रहा हूँ, कायर हूँ, शिथिल हूँ," उस क्षण वह स्वयं में तथा बचने वाले स्व में एक अन्तर कर लेता है। [उसी क्षण] उसकी स्वतन्त्रता का आरम्भ हो जाता है। काण्ट का यह कथन सही था कि मनस् को यह बोध है कि वह उससे श्रेष्ठ है जो अपने आप में केवल प्रकृतिक है, जैसे उसकी सहज प्रवृत्तियाँ, इच्छाएँ, आदतें हैं; इसका काम उनको विनष्ट करना नहीं है अपितु उनका उपयोग करना है। आत्म-चेतना प्रकृति को स्वतन्त्र आत्म के स्वामी के पद से हटाकर मेवक बना देती है।

(१८६) मानव निर्यात :

व्यक्ति के बरणों के क्षेत्र में स्वतन्त्रता अश्ववहित रूप में प्रयुक्त होती है। आत्म के क्षेत्र के बाहर स्वतन्त्रता व्यक्ति को प्रकृति पर पूर्ण शासन प्रदान नहीं करती। हम अपने कृत्यों को जो अर्थ देते हैं उन अर्थों के अतिरिक्त हम किसी भी वस्तु को प्रत्यक्ष रूप से नियन्त्रित नहीं कर सकते। ऐसी अनगिनत वस्तुएँ रह जाती हैं जो हमारी शक्ति से बाहर होती हैं। भौतिक तथा सामाजिक परिस्थिति, वृद्धावस्था, व्याधि के ऐसे उबार होते हैं जिनके विपरीत कोई भी व्यक्ति (अपनी नाव) नहीं खे सकता। जो प्रत्ययवादी है तथा जो प्रत्ययवादी नहीं है मृत्यु उन दोनों को समान रूप से जीत लेती है।

* दि सेर्र, इट्स बीबी एण्ड फ्रीडम [आत्म, इसकी देह तथा स्वतन्त्रता] तीसरा अध्याय।

‡ एपिक्टेटस, डिस्कोर्सेज (बातचीत) प्रथम पुस्तक, पहले अध्याय से तुलना कीजिए।

परन्तु प्रत्ययवादी, जो यह जान लेना है कि प्रकृति जो उसके उद्देश्यों के प्रति उदासीन होती है, और जो उसके विचार एवं सवल्प का भी प्रतिरोध करती है—को इस बात का भाववासन है कि विश्व के दिया-बलापों में उसका भी कोई स्थान है यदि प्रत्येक वस्तु मनस् के प्रभाव में है तो वह यह अनुमान करता है कि—

(१) जगत् में कुछ भी अर्थहीन नहीं हो सकता : क्योंकि मनस् के कार्य सर्वदा सार्थक होते हैं ।

(२) जगत् की वस्तुओं के अन्तर्गत होने के कारण मानवीय सत्ताएँ भी सार्थक होनी चाहिए, तथा कदाचित् ऐसा कहना कि मानवों का प्राक्कलित महत्त्व है, विकासवादी प्रक्रिया के कार्य पर अत्यधिक बोझ डालना नहीं होगा यह भी निगमित होगा । और इससे यह भी निगमित होगा कि

(३) मानवीय मूल्यांकन निरपेक्ष मूल्यांकन के विरुद्ध नहीं हैं, चाहे वे मानवीय सीमाओं के कारण कितने ही सापेक्ष क्यों न हों । मूल्यों पर निर्णय देने की हमारी प्रणाली विश्व मनस् के निर्णय की प्रणाली से अप्राप्यक रूप से सगत होनी चाहिए, क्योंकि इससे अधिक निरर्थक और कोई व्यवस्था नहीं हो सकती कि विश्व प्रक्रिया मूल्यांकन करने वाले मनुष्यों की एक ऐसी जाति को जन्म दे दे जिनके निर्णय मूल्यों के सही निर्णयों से असगत हों । ज्ञान में, सौन्दर्य में, श्रौचि य में हमारी रूचि पूर्ण रूप से नितान्त दिशाहीन नहीं हो सकती । अथवा, विध्वंसक रूप में कहा जाय तो अपनी इन अनुशासकों में हमें अस्तित्व के परम अर्थ को अव्यवहित रूप में ग्रहण करने के अधिक निकट पहुँचना चाहिए । और यदि यह सत्य है तो कदाचित् हम यह भी स्वीकार करते हैं कि ।

(४) हमारी महत्तम सकल्पेच्छा की दिशा में प्रसन्न के रूप में पहले से कुछ भी सीमित नहीं किया गया है, यद्यपि हमें उस दग का कोई भान नहीं है, जिसके द्वारा इस प्रकार की इच्छा चरितार्थ होती है ।

मृत्यु तथा मृत्योपरान्त जीवन के सदर्भ में, मृत्यु के विषय में कद चुके हैं कि यह प्रत्ययवादी तथा जो प्रत्ययवादी नहीं है, उन दोनों को समान रूप से जीत लेती है । केवल, प्रत्ययवादी के लिए विजेता निर्जीव प्रकृति न हो कर विश्व व्यवस्था का नियम है, जो सार्थक व्यवस्था है । यदि यह बात सार्थक है कि उसका अपना जीवन मृत्योपरान्त भी रहना चाहिए, तो शरीर के निपात के साथ न तो उसके शान्त व्यक्तित्व का और न ही उसकी चेतना का अदृश्य होना आवश्यक है । इन दृष्टि के अनुसार, जैसाकि हम कह रहे थे मृत्यु का अर्थ शरीर का विनाश है,—अर्थात् उस सेतु का नाश है जो साथी व्यक्तियों के मध्य सम्बन्ध जोड़ता है । मृत्यु इस विषय में कुछ भी सिद्ध नहीं करती कि विश्व में मनसों के अर्थ समूह हैं या नहीं, तथा सम्बन्ध की वे कड़ियाँ हैं या नहीं जो उनके बीच स्थित हैं । कोई व्यक्ति मृत्योपरान्त जीवित रहता है या नहीं यह इस बात पर निर्भर है कि क्या वह व्यक्ति मृत्योपरान्त जीवित रहने के योग्य है । अपेक्षाकृत अधिक यथार्थ को अपेक्षाकृत कम यथार्थ किसी भी दशा में विनष्ट नहीं कर सकता ।

अध्याय २८

प्रत्ययवाद तथा नैतिकी

(१८७) हम प्रत्ययवाद पर नैतिकी के रूप में नहीं ग्रहितु तत्त्वमीमाणा के रूप में विचार कर रहे थे, (मेरा विश्वास है कि) हम यह भूल गए हैं कि साइडिपलज्म [प्रत्ययवाद] 'प्रादशों' पर प्रभुत्व जमाता प्रतीत होता है : कोई भी दर्शन न तो प्रादशों पर और न ही उनके समर्थन पर एकाधिकार रखता है। अब यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या प्रत्ययवाद जीवन को कला के विषय में कुछ विशिष्ट कहता है। इतिहास की दृष्टि से इसके पास कहने की बहुत कुछ है : प्राचीन दार्शनिकों में से अधिकांश महान् नीतिशास्त्रीय शिक्षक या तो प्रत्ययवादी रहे हैं अथवा उनकी तत्त्वमीमाणा में प्रत्ययवादी प्रवृत्ति थी।*

उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ से ही, यह व्यवस्था बदल गई है। बहुत से विचारकों ने नैतिकी के तन्त्र प्रस्तुत किए हैं जो स्वयं अपने पांवों पर खड़े होने का दावा करते हैं, जो न तो किसी प्रत्ययवादी अथवा अन्य प्रकार के ईश्वर विज्ञान पर और न तत्त्वमीमाणा पर निर्भर हैं। वे यह प्रश्न उठाते हैं कि क्या अन्ततः नैतिकी के मापदण्ड मानवीय जीवन की एक भौतिक स्थिति नहीं है, वे प्रायः हमारी सामाजिक पारस्परिक सहायता की मनोवृत्ति की (जिसका क्रोपाटकिन ने गुणगान किया है) उपज है—वे ऐसी विशेषताएँ हैं जो निम्नतर पशुओं में भी क्रूरता एवं स्वार्थपरता की कम करती प्रतीत होती हैं। मनोविज्ञान (जो अठ्ठारहवीं शताब्दी के इंग्लैण्ड से समस्त दिशाओं में फैल गया) का उदय नैतिकी की इस दृष्टि को बढ़ावा देगा, उसी प्रकार ज्ञानोदयकाल तथा क्रान्ति के समय में फ्रांस का अनुभव भी उसमें योगदान करेगा। इससे पूर्व कि हम इस बात पर ध्यान दें कि प्रत्ययवादी हमारे समक्ष बौद्धिक व्यावहारिक ज्ञान प्रस्तुत करते हैं, हमें यह विवेचनात्मक प्रश्न उठाना चाहिए कि क्या किसी भी तत्त्वमीमाणा से उपपन्न सम्बन्ध हुए बिना नैतिकी स्वतन्त्र मानवीय रुचि का विषय नहीं है।

(१८८) संक्षेप में कहें तो व्यावहारिक जीवन की विषय से सम्बन्धित हैं, साध्यों के अपनाने में [और] साधनों के चयन से। बुद्धिमानी तथा मूर्खता, अथवा उचित तथा अनुचित के

* इस प्रकार, सुकरात, प्लेटो, अरस्तू, एपिक्टेटस, सामूहिक रूप से मध्ययुगीन चिन्तक कान्ट, फिस्टे, हेगेल, शोपेनहॉवर, टी. एच. हॉन, एफ. एच. ब्रेडलि, जोसिया रॉयस। (मेरे अनुसार) उन्नीसवीं शताब्दी से पूर्व के अत्यधिक उल्लेखनीय अपवाद थे पपिक्थरस, हॉब्स, मॉन्टेन, शैफ्ट्सबरी, बैन्थम। स्पिनोज़ा को, जो निरचय ही आधुनिककाल के महान् नीति-शास्त्रीय विचारकों में से एक था, कुछ तत्त्वमीमाणीय रहस्यवादिश्यों में मिलाना चाहिए।

श्रीच उठने वाले प्रश्नों को इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है प्राय कौनसे लक्ष्यों को खोज रहे हैं ? उनको प्राप्त करने के लिए प्राय कौनसे साधनों का उपयोग कर रहे हैं ?

परन्तु शुभ अथवा मूल्य अनुभव के विषय हैं परिकल्पना के नहीं, और उसी प्रकार उन तक पहुँचने के सर्वोत्तम तरीके उस अनुभव द्वारा निर्देशित किए जाते हैं, जिसे वैज्ञानिक ज्ञान में तीक्ष्णता प्रदान की है। वस्तुओं के वे गुण जिनके कारण वे हमें शुभ अथवा अशुभ, हानिकारक अथवा लाभदायक लगते हैं, तथ्यात्मक होते हैं—अर्थात् वे मानव स्वभाव तथा परिशेष के एव उसके बीच संबंधों [मे प्राप्य होते हैं] तत्त्वमीमांसा में नहीं। विश्व को समग्र रूप में जीवित अथवा मर्त्य मानकर वस्तुओं के गुण अथवा मूल्य वैसे बदले जा सकते हैं ? प्रत्येक कल्पनीय जगत् में, अपनी प्रवृत्ति तथा मनोवैज्ञानिक के नियमों के अनुसार, रग, ध्वनि, गन्ध एव उनके संयोग सुखद अथवा दुःखद, सगत अथवा विरोधी होंगे।

इस विश्वास से, कि कोई सर्वज्ञ चेतना प्रकृति की रचियता है सुन्दरता और अधिक सुन्दर, अथवा मानव की दयालुता और अधिक हितकारी, अथवा न्याय और अधिक उदात्त किस प्रकार होंगे ? किसी भी जगत् में चाहे वह भौतिक हो अथवा किसी दूसरे प्रकार का स्वास्थ्य एव स्वतन्त्रता उपयुक्त लक्ष्य होंगे [और] व्याधि एव गरीबी ऐसे अशुभ होंगे जिनका निर्वातन उपयुक्त होगा; आत्म-समम आत्म सम्मान में वृद्धि करेगा [जबकि] विश्वासघात जीवन को अक्षयस्थित करेगा। ये कारण एव कार्य के विषय हैं। अनुभव का तर्क [डायलेक्टिक] ये बातें [मानव] जाति को सिखनाता है* ये बातें लोकोक्तियों की घुड़मत्ता में सम्मिलित हो जाती हैं, प्रत्येक नयी पीढ़ी अपने बड़ों से ग्रहण करती है, भ्यूताधिक रूप में इन पर अविश्वास करती है, स्वयं उन्हें परखती है, और अपने दायित्व पर उनके साथ का अन्वेषण करती है। साध्य अथवा मूल्य, जिनकी प्राप्ति में मानवीय आनन्द सम्निहित है, गुण के स्तर में ही शाश्वत रूप से स्थिर रहते हैं, और उनकी प्राप्ति के साधन जीवन की विवेकपूर्ण प्रणाली, प्रकृति तथा समाज की प्रदत्त व्यवस्था द्वारा अनुशासित होते हैं। तत्त्वमीमांसा इस आनलन में नहीं आती।

इस कारण से, अनेकों विचारकों ने यह माना है कि तत्त्वमीमांसा (और उसी प्रकार ईश्वरविज्ञान) नैतिकी में कोई योगदान करने के स्थान पर, उसमें असम्बद्ध विचारों के प्रवेश द्वारा, उसको बिगाड़ने की ओर प्रवृत्त होती है। अनुभव तथा बुद्धि पर आश्रित नैतिकी दृढ़ आधार रखती है और इसीमें उसका आकर्षण है। ईश्वर के आदेश अथवा वस्तुओं की तयाकथित अन्तिम प्रवृत्ति पर आश्रित नैतिकी उस प्रत्येक सदेह के साथ हिल जाती है जो हमारी तत्त्वमीमांसात्मक सामर्थ्य पर आक्रमण करता है। इस प्रकार फ्रान्स में, जो आधुनिक देशों में अत्यधिक बुद्धिवादी है, धर्म से राज्य को मुक्त करवाने के लिए जो लम्बा राजनैतिक संघर्ष चला उसके साथ केवल एक ऐसी सहज प्राप्य नैतिक शिक्षा को स्थापित करने का प्रयास जुड़ा हुआ था जो स्वामी अथवा सामाजिक रूप से सुरक्षित होने का दावा कर सके।

* 'ह्यूमन नेचर एण्ड इट्स रिमेकिंग' [मानव प्रकृति और इसकी पुनर्रचना] का लेखिका तथा चौबीसवाँ अध्याय देखें।

रुम, मैक्सिको और तुर्की फ्रान्स के उदाहरण का अनुसरण कर रहे हैं। परन्तु बिना तस्व-मीमासा के किस प्रकार की नैतिकी स्थापित हो सकती है ?

(१८६) नैतिकी उन व्यवहारकुशल नियमों की सहति नहीं है जो हमारी कामनाओं की पूर्ति में अत्यधिक सफल तरीकों की ओर निर्देश करते हैं। यदि ऐसा हो तो, यह अर्थव्यवस्था के विज्ञान की एक शाखा होगी। नैतिकी उचित तथा अनुचित के विवेक से सम्बद्ध होती है : हमारे व्यवहार की दृष्टि से यह किसी ऐसे मानदण्ड (अथवा 'प्रतिमान' [नार्म]) से सम्बद्ध होती है, जिसमें हम 'चाहिए' [घॉट], [नैतिक] वाच्यता (ओब्जेक्टिविगेन) कर्तव्य [ड्यूटी] की भावना से सम्बन्धित होते हैं।

निस्सन्देह मानव प्रकृति इस प्रकार के मानदण्डों को उत्तर देने में समर्थ है, विशेषतया सामाजिक समूहों में। परिवार के छोटे से समुदाय के प्रभाव ग्रहण करने वाले सदस्यों के रूप में, जीवन के आरम्भ में ही, हमें व्यवहार तथा आदत के बने-बनाये वे मानदण्ड उपलब्ध हो जाते हैं जिन्हें हमारे गुरुजन चाहते हैं अथवा स्वीकार करते हैं। और क्योंकि ये गुरुजन तथा हमारे साथी, हमारे स्वार्थरहित व्यवहार के समर्थन की ओर प्रवृत्त होते हैं और साधारणतया उससे लाभान्वित होते हैं, तथा आत्म-प्राप्त के अधिक उच्च प्रकारों की निन्दा करते हैं, [फलत] ऐसी अपेक्षा के साथे में बढ़ते हैं जिसमें हमसे यह अपेक्षा की जाती है कि हम लोग अपने अभिमान अर्थात् अपनी स्व-केन्द्रित नैतिकता के प्राकृतिक बोध को कम करें तथा अपने को निश्चिततया, समूह में एक से अधिक नहीं, सम्भवतया एक से भी थोड़ा कम मानें। कोई भी मानव समूह उस मानदण्ड को उत्तर देने में असफल नहीं हो सकता जो हम यह स्मरण कराने में निहित है कि "अन्य मनुष्यों का भी अस्तित्व है", यद्यपि कोई भी मानव-समूह, मात्र अपने प्राकृतिक अधिकार से, अपने स्व-केन्द्रित सदर्थ पर विजय प्राप्त करन में, तथा अर्थों के अस्तित्व को हमारे लिए उतना ही महत्वपूर्ण बनाने में जितना हमारा अपना है, पूर्ण सफलता प्राप्त नहीं करता। यह स्मरणीय है कि समूह के मानदण्ड केवल अर्थों के द्वारा अपेक्षित होने अथवा मान्य होने में कभी भी नैतिक मानदण्ड नहीं बनते - जब तक मैं उन्हें व्यक्तिगत रूप में नैतिक मानदण्ड के रूप में न ग्रहण करूँ तब तक वे मेरे लिए कर्तव्य नहीं बनते। परन्तु प्रत्येक सामान्य व्यक्ति, समय पाकर, इस बात को जान जाता है कि जिस समूह का वह सदस्य है, उसका उस पर कुछ अधिकार है, तथा उसे इसका उपयोगी सदस्य होना 'चाहिए' [घॉट]। वह जिस नैतिकी का वरण करता है उसे हम सहज प्राप्य सामाजिक नैतिकी कह सकते हैं। समूह की विचारधारा से सानुरूपता की स्थिति को पीछे छोड़, वह उम स्थिति में पहुँच सकता है जहाँ वह समूह के कल्याण के लिए स्वतन्त्र तथा बौद्धिक प्रयास करे। ऐसा करने में चाहे उसे प्रचलित भावनाओं के विरोध का सामना करना पड़े, चाहे अपने वैयक्तिक कल्याण का बलिदान करना पड़े।

इस प्रकार सामाजिक नैतिकी आत्माभिधक्ति की नैतिकी का एक अंग बन जाती है, क्योंकि जिस आत्मा की अभिव्यक्ति होती है वह, अशत समझदार तथा सामाजिक होती है। कोई भी सामान्य मनुष्य पूर्ण नैतिक अलगाव अथवा केवल अपने स्वयं की परिधि में प्रसन्न होता इसलिए अपने भोग विलासों के बाद रह जाने वाले स्वाद के प्रति हमारी

संवेदनशीलता हमें पशुओं के स्तर से ऊँचा उठाने में सक्षम है। अन्यो के तथा समान हित के प्रति सम्मान की इन प्राचीन प्राकृतिक भावनाओं के कारण ही फ्रांस के धर्म निरपेक्ष शिक्षक : "मानवीय व्यक्तित्व के प्रति सम्मान—अपने लिए और साथ ही दूसरे के लिए, विज्ञान के प्रति आदर, उसकी विजयों के प्रति प्रशंसा का भाव, यह आशा कि इसकी और भी अधिक महान् विजय होगी, मानवता से प्रेम, उसकी प्रगति में आत्मविश्वास, और उसके लिए योगदान करने की इच्छा, और इस उद्देश्य के लिए मातृभूमि^१ में प्रेम, पर विश्वास करते हैं। क्योंकि फ्रांस, फ्रांसि तथा जनतन्त्र के लोग, सभी के कल्याण के लिए कार्य करेंगे।"^२

(१६०) यदि कोई सम्पत्ता इस प्रकार की भावनाओं पर विश्वास करती है, तो वह वस्तुतः किसी मूर्त तथा वास्तविक [वस्तु] पर विश्वास करती है परन्तु ऐसे समाज के भविष्य के लिए यह बात परम गभीरता का विषय हो जाती है कि ये भावनाएँ कितनी प्रबल हैं, तथा उन्हें पर्याप्त रूप में सबल बनाने की दिशा में शिक्षा कितना प्रयास कर सकती है। शिक्षा सर्वशक्तिमान नहीं है। हमारी परिवर्ती कलाओं में नैतिक शिक्षा अव्यक्त पिछड़ी हुई है। यह पर्याप्त नहीं है कि वे भावनाएँ केवल नाटकीय रूप में अंकित हों। स्वयं देव भक्ति भी पर्याप्त नहीं है।

परन्तु सामाजिक मानदण्ड के अतिरिक्त, सभी मानवीय प्रकृति में कुछ अंश तक अन्य मानदण्ड उपस्थित रहते हैं। [इनमें] सौन्दर्यपरक मानदण्ड एक है। हमारे कार्य सुन्दरता अथवा कुरूपता से युक्त होते हैं, और जब हम इन गुणों का बोध होता है, तब उसमें गर्व एवं गरिमा की भावनाएँ मिली रहती हैं। कोई भी व्यक्ति न तो अन्यो की, और न ही अपनी दृष्टि में, कुरूप, भ्रष्ट, घृणास्पद अथवा अमद्द होना चाहता है।

आन्तरिक वैयक्तिक गुण के इस सौन्दर्यपरक बोध के प्रबल सहायक के रूप में, एक प्राकृतिक नियम है (जिसके विषय में निरन्तर अधिकाधिक बोध होता जाता है) जिसके द्वारा ये गुण व्यक्तित्व में प्रत्यक्ष रूप से अभिव्यक्त हो जाते हैं। सुपरबन व्यक्तित्व के शारीरिक पक्ष पर अपनी छाप डालता है। कठोरता, सामारिकता, जियिलता, भावना की स्थूलता, मोचर व्यक्ति की चाल-ढाल तथा मुद्राओं में स्पष्ट हो जाते हैं। वैयक्तिक महम्मन्यता नैतिकता में योगदान करती है। हाल के वर्षों में हमने अमरुप मनुष्यों को एक प्रकार के भौतिक अनुशासन तथा आत्म-पथ में और—अर्थात् नवीन कठोर जीवन की ओर प्रेरित किया है। इसका भविष्य अमीम महत्त्व का है।

यह गर्व उस सच्चे सौन्दर्यपरक मानदण्ड का बाहरी आवरण है जो बाहरी प्रेक्षक को झूलने में समर्थ है। व्यवहार की साधना तथा अनुकूलना धान आन्तरिक सन्तोष हैं। इन्होंने 'जेंटलमैन' [सज्जन] तथा 'लेडी' [महिला, देवी] के लुप्तप्राय आदर्श की प्रव-चारणाओं में योगदान किया है, जो अज्ञान सौन्दर्यानुभूति तथा अज्ञान प्रतिष्ठा की भावना से सम्पुक्त हुई हैं। शॉप्टम्बरी के तीसरे अल का बिचार था कि वह नैतिक नियमों की

* भारत जो हिस्से आर द लोदे लेके आ फोस [हिस्से आर सोव्यूर आरहिया इन फ्रांस : फ्रांस में धर्म निरपेक्ष विचार का इतिहास] पृ ३१६।

सम्पूर्ण संहिता को गुप्तवादिता के प्रतिमान से अनुगमित कर सकता है • और हमें फीडरस [वार्तानाथ-ग्रन्थ] के अन्त में दी हुई सुकरान की उदात्त प्रार्थना का स्मरण हो जाता है :

प्रिय पान [प्रकृति-देवता] और सभी अन्य देवताओं [प्राय] जो इस स्थान में भ्रमण करते हैं, मेरे अन्तरतम मनुष्य को सुन्दरता प्रदान करें और बाह्य एवं आन्तरिक मनुष्य एक हो जाएं ।

(१६१) मेरा विचार है कि मान-प्रतिष्ठा के जिस मानदण्ड का अभी उल्लेख किया गया वह तत्त्वमीमासा से रहित नैतिकी की उच्चतम पहुँच की सीमा या निर्धारण करता है । यह एक ऐसा मानदण्ड है जो अप्रवर्तनीय उत्तरदायित्वों, उदाहरण के लिए 'मान-प्रतिष्ठा का ऋण', के प्रति सूक्ष्म संवेदनशीलता को सन्निविष्ट करता है । समाज के पाभिजात्य वर्गों से इसके सम्बन्ध का इतिहास बहुत सीमाव्यपूर्ण नहीं रहा है । मानी यह केवल प्रमुख सम्पन्न उच्च वर्ग के लिए ही रहा हो, शूद्रवोर अथवा किसी अफमर का मान, जैसा कि यूरोपीय संघ्य परिवेश में समझा गया है, किसी के बाह्य व्यक्तित्व के प्रति आदर दिताने की विवेकहीन धिन्ता रहा है । परन्तु सारेनो डी बरगेंरेक अथवा युक्तिमगत समकालीन बहादुरी के नियमों में जो आत्मगौरव होता है उसमें मान-प्रतिष्ठा का अधिक सच्चा सारतत्त्व होता है ।^१ यह अभी भी, भेदभाव पर आधारित अमद् अहम्मन्यता की अपेक्षा उत्कृष्टता के बोध पर आधारित है : परन्तु वह अमद् अहम्मन्यता स्वयं अपनी होती है, और मान-प्रतिष्ठा के भाव में धर्म-सकीच की त्याग कर उन धारम की सांसारिक लालसाओं को पूरा करने के लिए अनेक अवसरों का लाभ उठाने के प्रति घृणा का भाव निहित होता है । मान-प्रतिष्ठा धारम-सम्मान का प्रसून [फल] मात्र है । यह किसी व्यक्तित्व को ऐसे क्षेत्रों [स्थानों] पर पहुँचा सकता है जिनकी न तो केवल सामाजिक मानदण्ड में और न ही केवल सौन्दर्यमूलक मान-दण्ड में अपेक्षा होगी ।

(१६२) हमारा कहना है कि ये मानदण्ड अपने अस्तित्व के लिए किसी भी तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त पर निर्भर नहीं हैं । वे मानव प्रकृति की, कम से कम कतिपय मानव-प्रकृतियों की, स्वतन्त्र स्फूर्त उपज हैं,—और हमें उनके बीज पशुओं में मिलते हैं । अब हमारा प्रश्न है कि यदि कोई तत्त्वमीमासीय विश्वास भी उपस्थित हो तो क्या वह उनमें कोई अन्तर लाता है ?

यह स्पष्ट है कि, जिस रूप में हमें ये भावनाएँ मिलती हैं, उसमें वे परिवर्तनशील भी हैं तथा खटनीय भी । हम यह मान कर नहीं चल सकते कि, केवल दशानुक्रम की प्रक्रिया के कारण वे स्थायी तथा पर्याप्त मात्रा में उत्पन्न हो जाएँगी । हम उन्हें प्रशसनीय तथा गूढमग्न मान सकते हैं । परन्तु यदि व्यक्तियों के किसी भी समूह में उनका अस्तित्व नहीं होता अथवा बहुत निर्याल रूप में होता है तो क्या स्थिति होगी ? क्या हम उन्हें उत्पन्न कर

* कैम्ब्रिज विश्वविद्यालय ऑफ़ मैन, मैनर्स एण्ड ओपिनियन्स (मनुष्यों, आचरणों तथा अभिमतों के लक्षण), १७११ ।

† आल्फ्रेड डी विन्नी, ला कैंने डी जॉक, नवाँ अध्याय ।

सकते हैं ? वह व्यक्ति जो कहता है कि "मुझे न तो मान-प्रतिष्ठा में और न ही वैयक्तिक सौन्दर्यबोध में कोई रुचि है, मुझे अधिक साधारण स्तर पर आनन्द मिलता है। इसके लिए मुझे कोई शमा याचना नहीं करनी है क्योंकि प्रकृति ने मुझे इसी रूप में बनाया है," बड़ी सीमा तक अभेद्य अवस्था में होगा।

जिन भावनाओं का बीज पहले ही विद्यमान न हो उनका 'विकास' शिक्षा नहीं कर सकती। एक बार नैतिकी के अध्ययन पर टिप्पणी करते हुए मेरे किसी विद्यार्थी ने कहा था, 'आप यह सिद्ध नहीं कर सकते कि किसी व्यक्ति को अपने पड़ोसी से अवश्य प्यार करना चाहिए [श्रॉट]। और यदि आप ऐसा कर भी लें तो भी वह ऐसा करने के लिए उससे प्रेरित नहीं होगा।' इसे इस तरीके से रखें आप सगीत की रुचि से विहीन व्यक्ति के समक्ष यह सिद्ध नहीं कर सकते कि सगीत मधुर है, और यदि आप ऐसा कर भी दें तो भी आप इस बात में उसकी कोई सहायता नहीं कर सकेंगे कि वह उसका आनन्द ले सके। यही मुख्य कठिनाई है। और वास्तविक स्थिति यह है कि यद्यपि हमसे अधिक, कुछ पड़ोसियों को कुछ सीमा तक प्रेम करते हैं हमसे बहुत कम कुछ से अधिक को प्रेम करते हैं। 'मानव जाति' के प्रति वस्तुत्व की भावना की वास्तविक शक्ति गणितीय अभिव्यक्ति— उस सीमा का काल्पनिक चित्र जिसका अस्तित्व नहीं है—से अधिक नहीं। मानव जाति के प्रति सहृदय—हाँ, सहायता करने को भी तत्पर, जब तक कि उसकी कीमत बहुत अधिक न हो [धन-धान्य] सम्पन्न लोगों की भले स्वभाव की आत्मा, अनुकूल काल में परोपकार की दृष्टि। परन्तु क्या उनमें शौर्यपूर्ण बलि की भी सामर्थ्य है ? अथवा क्या उनमें प्रत्येक अवस्था में बफादार रहने की सामर्थ्य है ? हाँ ऐसा भी है, [परन्तु] तभी तक जब कोई व्यक्ति केवल अपने नैसर्गिक मनोवेग को ही सुनता है, और अपने व्यवहार के विषय में तर्क वितर्क नहीं करता। जो सोचता है वह खो सकता है। [हो सकता है कि कोई] तत्त्वमीमांसा इन उदार भावनाओं का सृजन न कर पाये जिन पर सम्यता निर्भर होनी है, परन्तु तत्त्वमीमांसा के ऐसे प्रकार हैं जो, स्पष्टतया, उन्हें अथोक्तिक कहकर उनके आधार को क्षति पहुँचा सकते हैं। और यदि यह सत्य है तो निश्चय ही तत्त्वमीमांसा उनके सन्दर्भ में अप्रासंगिक नहीं है।

(११३) वस्तुतः यह प्रतिज्ञा कि नैतिकी को किसी तत्त्वमीमांसा की आवश्यकता नहीं है निरर्थकता के निवृत्त पहुँच जाती है इस कथन का यही अर्थ है कि नैतिकी यथार्थ की प्रकृति से सम्बद्ध नहीं है। हम स्वीकार करते हैं कि नैतिक भावनाएँ सहज प्रवृत्तियों से उद्भूत होती हैं, परन्तु हमें यह भी स्मरण रखना है कि सहज प्रवृत्तियाँ यथार्थ से सम्बन्ध स्थापित करने की प्रणालियाँ हैं। सहज प्रवृत्तियों के कोई सिद्धान्त नहीं होते। परन्तु उनमें कभी-कभी ऐसी प्रज्ञा होती है जो उपलब्ध सिद्धान्त की तुलना में गहनतर होती है, उनमें वे सहजानुभूतियाँ निहित रहती हैं जिनका सम्बन्ध उस जगत् के स्वरूप से होता है जिसमें वे सक्रिय होती हैं।* वे सामाजिक सहज प्रवृत्तियाँ निरोध एव अवरोध जिनसे हमारे नैतिक मानदण्ड उद्भूत होते हैं हमारे यह जानने से बहुत पूर्व ही क्रियाशील रहते हैं कि इन

* ऊपर पृष्ठा परिच्छेद देखें।

सहजानुभूतियों का क्या तात्पर्य है परन्तु जब वैज्ञानिक तथा तत्त्वमीमासीय विचार उठाने होता है तो यह इन सहजानुभूतियों का या तो समर्थन करेगा या खण्डन, या तो उन्हें और पुष्ट करेगा या उनकी उपेक्षा करेगा ।

यह सत्य नहीं है कि वस्तुओं के मूल्य तथा गुण उनकी प्रकृति के विषय में हमारे जो विचार हैं उनसे स्वतन्त्र रूप में स्थिर किये जाते हैं । यहाँ तक कि स्वाद एवं गंध के विषय में भी, वस्तु के विषय में जो धारणा होती है वह महक को प्रभावित करती है स्वद के साथ भोजन करने के लिए रसज्ञ का यह ज्ञानता प्रावश्यक है कि भोजन के लिए क्या कस्तूरा है अथवा घोघा । [यही बात] इससे भी अधिक उस मूल्य के सम्बन्ध में लागू होती है जो हम अपने पडोसियों पर आरोपित करते हैं । दूर की दृष्टि से वस्तुओं तथा मनुष्यों से हमारा व्यवहार कैसा होगा यह अनिवार्यतया इस बात पर निर्भर है कि उनकी प्रकृति क्या है । जहाँ तक हमारे उन साथी मनुष्यों का सम्बन्ध है जिनके विषय में हमसे यह अपेक्षा की जाती है कि हम उन्हें अपने भाई तथा समकक्ष मानें, वहाँ प्रश्न यह है कि वे क्या हैं ? यदि हो सके तो आप इसका तत्त्वमीमासा के बिना उत्तर दें । यदि वे जैव अंगी के अतिरिक्त और कुछ नहीं है तथा कार्य-कारण शृंखला के अधीन हैं, तो उनसे वैसे ही व्यवहार करना चाहिए । उस अवस्था में, एक विस्तृत शृंखला में, प्रत्येक का मूल्य दूसरे से भिन्न होता है, और इस प्रकार की सत्ताओं का बाहुल्य है [इस अवस्था में] सावभौम सम्मान अथवा बन्धुत्व की किसी भी भावना के ढोंग का कोई अर्थ नहीं है, समानता का सिद्धान्त या तो मिथ्यात्व है अथवा छोटी समरूप समुदायों के लिए कोई प्रयोजनवादी पूर्वमान्यता है जिसको सम्पूर्ण मानवता पर बिल्कुल प्रयुक्त नहीं किया जा सकता । इसके विपरीत, यदि समानता के उस मौलिक बोध को, जो साथ ही न्याय एवं परोपकार का आधार है, जीवन का पट्टा देना है तो, हमें यह आशवासन मिलना चाहिए कि मनुष्य अंगी से कुछ अधिक है ।

[परन्तु] अब, अनुभव से ही ऐसा संकेत प्राप्त होता है कि मानव प्रकृति के सम्बन्ध में कार्य-कारण दृष्टि असन्तोषप्रद है अर्थात्, यह असफल रहती है । मानवीय मनोविज्ञान का अध्ययन करें, मानवीय व्यवहार के 'नियमों' का पता लगाएँ, और फिर मनुष्यों के संचालन में उनको प्रयुक्त करने का प्रयास करें, और फिर देखें कि क्या होता है । उनको ज्योंही यह सदेह हुआ कि आप उन पर कार्य तथा कारण की नीति का प्रयोग करने का प्रयत्न कर रहे हैं, वैसे ही वे आपके खेल को बिगाड़ देंगे । समाज का निरूपण कारणात्मक व्यापार की योजना के अनुसार नहीं किया जा सकता । यान्त्रिक 'सघटन [को माननेवाले] उरसाही कभी कभी यह मान लेते हैं कि यह हो सकता है, यूँ कहें, कि वे धर्म की नम्यता को एवं 'आर्थिक प्रेरणा' के व्यवहार के विषय में पूर्ण निर्धारण को मानकर चलते हैं (इसके विपरीत) यह सम्भव है कि धर्म धनम्य एवं अनुपयोगी सिद्ध हो और उसमें विद्वेष के आत्महननात्मक आश्रीश की सामर्थ्य हो । सघटन एवं रोग विज्ञान मनुष्यों की अपराधी प्रवृत्तियों के प्रति कार्य-एव-कारण उपचार को अपनाते हैं, जो परिवेश से सम्बन्धित एवं रासायनिक होते हैं, [फिर भी] अपराध बढ़ता रहता है । कुछ समय में हम यह जान लेंगे कि हम अन्य मनुष्यों को केवल उसी के द्वारा प्रेरणा दे सकते हैं जिससे हम स्वयं प्रेरित होते हैं [अर्थात्] मूल्योन्मुखी चिन्तन के द्वारा, कारणात्मक चिन्तन के द्वारा नहीं । उनमें व्यवहार करने की एक-

मात्र सफल प्रणाली यह मान्यता है कि वे बुद्धिशील, स्वतन्त्र तथा उत्तरदायी व्यक्ति हैं, मान लीजिए कि वे आपके मूल्यांकनो एव कर्तव्य के बोध में भाग लेते हैं, जिस प्रकार आप एक यन्त्र से काम लेते हैं उस प्रकार उनसे काम लेने के प्रयास की दृष्टि कर दें, और आप अपने परस्पर अधिकार तथा कर्तव्यों पर विचार-विमर्श आरंभ कर दें। तब आप उनका तब और अधिक, अपने उद्देश्यों के लिए साधन के रूप में प्रयोग नहीं कर रहे हैं, जब आप उन पर उस प्रकार प्रभाव नहीं डाल रहे हैं जैसे कारण-कार्य पर, अपितु उनके साथ विचार करने का प्रयत्न कर रहे हैं। आप उनके प्रति 'सम्मान' प्रदर्शित कर रहे हैं, और सम्मान किसी भी सच्चे भाईचारे का आरंभ-बिन्दु होना चाहिए। अनुभव हमें इस सीमा तक ले जाता है, और हम कह सकते हैं कि कोई भी तत्त्वमीमांसा तब तक किसी भी प्राधुनिक सामाजिक संरचना का पोषण नहीं कर पायेगी जब तक वह व्यवहार के इस स्वरूप को न्यायोचित न ठहरा सके।

(१६४) यही प्रत्ययवादी तत्त्वमीमांसा प्रवेश करती है। इसकी घोषणा है कि मनुष्य आरणात्मक अथवा जैव यन्त्र से कुछ भिन्न है, और यह कि वह जो भी कुछ है उसी के कारण, सम्मान के योग्य है। यह सम्पूर्ण नैतिक तथा सामाजिक क्रिया-कलाप के मूल में एक अनिवार्य आधार को रखती है।

II

इस अवस्था का प्रत्यक्ष करने वालो तथा उसे निर्भ्रान्त भाषा में रखने वालो में काण्ट पहला प्राधुनिक विचारक था। उसने इस विषय को हृदयगत रूप में रखा : "अब मेरा कहना है कि मनुष्य का अस्तित्व स्वयं साध्य के रूप में है, मात्र साधन के रूप में नहीं।"* वह आगे कहता है कि, इन बौद्धिक प्राणियों को व्यक्तियों की सजा देते हैं, क्योंकि "उनकी प्रकृति ही यह सवेत करती है कि वे अपने आप में साध्य हैं।" व्यक्ति से पृथक् जिसे वस्तु कहा जाता है उसका हम जैसा चाहे वैसा उपयोग करने के लिए स्वतन्त्र हैं : वह तभी तक मूल्यवान है जब तक हम उसकी इच्छा करते हैं, इसका मूल्य इच्छा-सापेक्ष है, और यदि हम इस पर ध्यान देना बन्द कर दें तो मूल्य कम हो जाता है। वस्तुएँ अपने आप में साध्य नहीं हैं, और इस कारण, हमारे आचरण पर उनका अधिकार सीमाधिक होता है : "यदि" हमें ऐश्वर्य अथवा विशिष्टता की कामना है तो, हमें अपने कार्य में मेहनती होना पड़ेगा, यदि नहीं, तो हम जितना चाहे उतना घालसी हो सकते हैं। काण्ट का सुझाव है कि हम ऐसे नियमों को उपयुक्त रूप से 'सीमाधिक आदेश' कह सकते हैं : हमें उनका पालन केवल तभी तक करना पड़ता है जब तक कि हम लोग विषय को मूल्यवान मानते हैं। परन्तु व्यक्तियों के मूल्य का एक भिन्न स्तर होता है : उनका मूल्य वस्तुनिष्ठ तथा हमारी मनोदशा के परिवर्तनों से स्वतन्त्र होता है क्योंकि यह हम बात पर निर्भर है कि व्यक्ति क्या है, अर्थात् (इस बात पर कि व्यक्ति) एक स्वतन्त्र सत्ता है तथा किसी नैतिक बात को समझने में समर्थ है,

* 'क्रैडमिण्टल प्रिंसिपल्स ऑफ दैटैफिकल्स ऑफ मोरल्स [नैतिक नियमों की तत्त्वमीमांसा के मूलभूत सिद्धांत], टी. के. एबॉट द्वारा अनुवादित, चौथा संस्करण, पृ. ११।

और इसीलिए बौद्धिक प्राणियों के समाज का सदस्य बनने योग्य है। इस प्रकार अपने प्राप में साध्यों के रूप में व्यक्तियों का अस्तित्व हमसे एक ऐसी माँग करता है जो निष्पादिक है, अथवा कान्ट के शब्दों में, 'निष्पादिक आदेश' अर्थात् बिना किसी 'यदि' का आदेश :

इस प्रकार कर्म करो कि मानवता को प्रत्येक अवस्था में साध्य मानो केवल साधन ही नहीं, चाहे वह तुम्हारे व्यक्तित्व में हो अथवा किसी अन्य के।

अभी तक हमारे नैतिक सामान्य बोध की सभी अभिव्यक्तियों में से यह अत्यधिक प्रभावशाली है। हम तुरन्त इसकी शक्ति तथा इसके प्रभाव को पहचान लेते हैं। समानता के उस मूलभूत तत्त्व को परिभाषित करने के अतिरिक्त—(जो मनुष्यों में उपलब्ध सभी अमान्यताओं में उपस्थित रहता है) जो सभी कानूनी अधिकारों तथा इसीलिए समस्त समानता एवं न्याय का आधार है—यह सभी प्रकार के 'शोषण' का भी निषेध कर देता है। यह स्पष्ट रूप में वासना का भी बहिष्कार करता है (कान्ट का प्रबन्ध १७८५ में प्रकाशित हुआ था), क्योंकि वासना में हम मनुष्यों के साथ वास्तव में वस्तु जैसा व्यवहार करते हैं, उनका अपने प्राप में साध्य के रूप में नहीं अपितु साध्यों के लिए साधनों के रूप में उपयोग करते हैं। जहाँ तक सच्चे समझौते के सबब (वेन सम्बन्ध को समाविष्ट करते हुए) उन सबकों का स्थान लेते रहते हैं जो दबाव पर निर्भर होते हैं, वहाँ तक तो मनुष्य बनने साध्यों के लिए एक दूसरे का उपयोग साधन के रूप में करते रहते हैं, परन्तु वे एक दूसरे की स्वतन्त्रता का भी सम्मान करते हैं [और] इस प्रकार कान्ट के सिद्धान्त का अनुपासन हो जाता है।

यह [सिद्धान्त] आत्म-सम्मान की भावना को बढ़ाता है तथा उसे स्पष्ट करता है : क्योंकि यह इस बात का निषेध करता है कि मेरे वैयक्तिक सिद्धान्त का कभी भी पार्थिव प्रवृत्ति के लिए दुरुपयोग किया जाय। कान्ट [हमें] सावधान करता है कि हम यह मानने की भूल न करें कि हममें स्वतन्त्र मूल्यात्मक चिन्तन का जो तत्त्व है वह केवल हमारी प्राकृतिक इच्छाओं की सत्पुष्टि के लिए है। निस्सन्देह इसकी अपनी जैवसक्रिया है। बुद्धि (दृष्टि के समान ही) सभी प्रकार के व्यावहारिक महत्त्वपूर्ण साध्यों के लिए साधन के रूप में विकसित हुई है। परन्तु एक बार विकसित हो जाने के पश्चात् बौद्धिकता (दृष्टि के ही समान) केवल साधन नहीं रहती अपितु साध्य के स्तर पर पहुँच जाती है और वस्तुतः जीवन का मुख्य साध्य बन जाती है : बौद्धिक प्राणी होने से जो सन्तोष मिलता है वह किसी से भी कम नहीं है, और मानव गरिमा के वैयक्तिक गुण के किसी भी बलिदान की क्षतिपूर्ति जैव-आत्म के किसी भी माप में स्थूल परितोषणों से नहीं हो सकेगी।

(१६५) इस निष्पादिक आदेश से हम कतिपय अव्यवहित अनुमान प्राप्त कर सकते हैं। सभी व्यक्तियों को साध्य के रूप में मानना, उसी सीमा तक प्रत्येक व्यक्ति को समान मानना है : इसमें मानवीय व्यवहार में समानता के सिद्धान्त का प्रवेश होता है। परन्तु जहाँ वहाँ भी समानता प्रकट होती है वहाँ नैतिक तर्कणा में तर्कशास्त्र का उपयोग किया जा सकता है। मैं अपने कर्म के विषय में इस प्रकार सोच सकता हूँ [वस्तुतः] मुझे सोचना चाहिए मानों किसी भी अन्य व्यक्ति को उसी सिद्धान्त के अनुसार कर्म करना है—“यदि अन्य सभी व्यक्ति भी इसी प्रकार का कर्म करें तो क्या मैं उस कर्म का अनुमोदन करूँगा ?” अर्थात्,

मुझे अपने कर्म पर इस प्रकार विचार करना चाहिए मानो इसका सिद्धान्त अथवा 'नियम' [मंत्रिमम] सभी व्यक्तियों के लिए सामान्य नियम बनने वाला हो, शरीर में, मानो कर्म करना उसी दाय अपने कर्म के भाव को व्यक्तियों के समग्र समुदाय के लिए विधान बना देना हो (जैसा मानवों में अनुकरण की प्रवृत्ति के कारण वास्तव में होता है) फलस्वरूप निरुपाधिक आदेश इस प्रकार का आकार ग्रहण कर सकता है

केवल उसी नियम के अनुसार कर्म करो जिसके विषय में तुम साथ ही यह सकल्प कर सको कि यह सार्वभौम नियम बन जाना चाहिए ।*

दूसरे शब्दों में, अपने पक्ष में अथवा मानने की आदत का त्याग कीजिए, और कर्म के उन तरीकों या भी परिस्थानों कीजिए जो सामान्य होने पर धातम-ध्याघाती सिद्ध होते हैं । अपने आपकी भूठ बोलने की अनुमति न दें, जबकि उस भूठ का समस्त प्रभाव सच्चाई की उस आदत पर निर्भर है जो आपकी अभिव्यक्ति को उसकी स्पष्टीकरण के रूप में स्वीकार्य बनाती है । अपने आपकी चोरी करने की अनुमति न दें, जबकि आप के चोरी करने का संपूर्ण लाभ इस बात पर निर्भर करता है कि चोरी की हुई सामग्री को आपकी सम्पत्ति के रूप में सम्मान दिया जाय । हिंसा न करें, जबकि आपके कृत्य के एकमात्र मूल्य समुदाय के मानदण्डों के द्वारा आपके अपने जीवन का सतत रक्षण है ।

क्या आपकी यह प्रतीति होता है कि ये नियम जो किसी न किसी रूप में सभी समाजों की सहिनामों में उपलब्ध होने हैं, नैतिकी के अमूर्त एवं आकारिक पक्ष से सम्बन्धित हैं ? जो नैतिक सिद्धान्त उनके प्रचलन का स्पष्टीकरण न कर सके वह निश्चित ही अपर्याप्त होगा । और कांट जिस तकल्लो प्रस्तावित करता है वह बहुत हद तक विचार की वह धारा है जिसके द्वारा मानव जाति का नैतिक सामान्य बोध उन तक पहुँचता है । क्योंकि सभी समाजों के समक्ष एक ही समस्या है [अर्थात्] व्यक्ति विरोध की स्वार्थपरायणता और सभी को उनमें इस 'न्याय' के प्रत्यय को जगाना है कि उसे उन नियमों को स्वयं पर प्रयुक्त करना चाहिए, जिनका पालन करने की सलाह वह अन्यो को देता है ।

(१६६) कांट द्वारा नैतिकी के निरूपण में हमें यह बोध होता है कि हम नैतिक जीवन के क्षेत्र के निकट पहुँच रहे हैं । आधुनिक नैतिक-चेतना पर विधि के क्षेत्र में और साथ ही साथ अत्यन्त नैतिकता में भी इसका गहरा प्रभाव रहा है और आगे भी रहेगा । † मानवीय

* यदि यहाँ 'सिद्धांत' शब्द कण्टदायक सिद्ध होता है, जैसाकि इते होना चाहिए, यह स्मरण रखिए कि पड़ोसी आपके शाब्दिक व्यवहार की नकल नहीं करता, अपितु उस सामान्य प्रेरणा को करता है जिसे वह इसमें देखता है । यदि मैं लाल बत्ती होते हुए भी कार चलाता रहता हूँ, तो भी हो सकता है कि लाल बत्ती के होते हुए कार चलाते रहने की उसकी प्रवृत्ति न हो, परन्तु यह देखकर कि जब पुलिस अनुपस्थित होती है तो मैं यातायात के नियमों को गंभीरतापूर्वक नहीं लेता तो इस 'सिद्धांत' के द्वारा उसे गति की सीमा का अतिक्रमण करने के लिए बल मिल सकता है । यह 'सिद्धांत' मेरी क्रिया की सामान्य प्रेरणा शक्ति है हो सकता है कि मेरे अपने मनस् में इसका स्पष्ट सूत्र न हो । कांट के नियम की यह अपेक्षा है कि हम पहले इस बारे में स्पष्ट हों कि हमारा सिद्धांत क्या है ।

† सी विस्म द्वारा संपादित ग्रन्थ 'कांट' (१७२४-१६२४) में रोस्को पावन्ड का लेख देखें ।

सहजानुभूति के प्रत्येक महान् रूपायण की भांति पूर्ण को प्राप्त करने की तुलना में यह पूर्णता के निकट तक पहुँचना है, इसे एक ऐसी आलोचना का सामना करना है जो इनके महत्त्व के अनुपात में उतनी ही तीव्र है।

एक ओर तो यह कहा गया है कि काट का निरुपाधिक आदेश इतना रिक्त है कि यह विविधता की कोई माँग नहीं रखता। (स्वर्ण नियम [गोल्डन रूल] के लिए भी यह कहा जा सकता है कि इसका भी कोई विशिष्ट आदेश नहीं है, तो बहुत कम लोगो ने यह सुझाव देने की भूल की है कि इस नियम का कोई आदेश नहीं है क्योंकि यह विशेष रूप से किसी भी वस्तु की ओर संकेत नहीं करता। हमें काट के सिद्धान्त प्रयोग से विहीन प्रतीत नहीं हुए हैं।) दूसरी ओर यह कहा जाता है कि यह बहुत कठोर है, और यह कि यह मानवीय व्यवहार के लिए एक असंभव आदेश रखता है। स्पष्टतः ये दोनों आलोचनाएँ एक दूसरे का निषेध करने की ओर उन्मुख हैं।

काट के सिद्धान्त का मुख्य दोष उसके दर्शन में स्वतन्त्र तत्त्वमीमासा का अभाव है। काट का तर्क है कि नैतिक नियम अपनी वैधता के लिए तत्त्वमीमासात्मक विश्वास पर निर्भर है * परन्तु साथ ही [उसका यह भी तर्क है] कि इस प्रकार के तत्त्वमीमासात्मक विश्वास के लिए जो एक मात्र आधार है वह नैतिक नियम की यह माँग है। परन्तु तत्त्वमीमासा नैतिकी का आधार नहीं बन सकती यदि नैतिकी ही तत्त्वमीमासा का एक मात्र आधार हो। स्वयं काट तत्त्वमीमासा की दृष्टि से प्रत्ययवादी नहीं है, वरन् वह तो एक ऐसा रहस्यवादी है जो प्रत्ययवाद की देहरी पर खड़ा है। इसी कारण, उसकी नैतिकी की अनिर्वाय प्रतिज्ञप्तियाँ उस रूढ़िगत रूप में रखी जा सकती हैं जिसमें हमने उन्हे [ऊपर] देखा है उनका कोई सैद्धान्तिक आधार नहीं है। तीन रूढ़ियाँ उसके सिद्धान्त की धुरियों का निर्माण करती हैं। "शुभ सत्त्व के अतिरिक्त बिना शर्त कुछ भी शुभ नहीं है", "अब मेरा कहना है कि मनुष्य का अस्तित्व अपने आप में साध्य के रूप में है, मात्र साधन के रूप में नहीं", "अब मेरा कहना है कि वह प्रत्येक व्यक्ति जो स्वतन्त्रता की धारणा से विलग होकर कर्म नहीं कर सकता, वस्तुतः स्वतन्त्र है।"†

बिना अनवीक्षण के मान लिए गए ये सिद्धान्त संभवतः सत्य हैं, अथवा लगभग सत्य हैं जैसा काट को अभिप्रेत था ये मानवजाति के सामान्य नैतिक बोध के साथ संघर्ष जोड़ते हैं। परन्तु जिस रूप में इन्हें व्यक्त किया गया है उस रूप में ये मुश्किल से पूर्णरूपेण सत्य हो सकते हैं, क्योंकि वे परस्पर संगत नहीं : यदि हम शुभ सत्त्व के एक मात्र निरुपाधिक गुणत्व को स्वीकार करें तो हम किसी भी व्यक्ति के परममूल्य को कैसे स्वीकार कर सकेंगे, चाहे उसका सत्त्व शुभ हो अथवा नहीं हो ? और क्या यह स्पष्ट है कि बिना उस जगत् के सदस्य के जिसमें वह रहता है और क्रिया करता है किसी भी व्यक्ति का मूल्य शुद्ध रूप में प्रातिरिक् है ? काट की इच्छा थी कि उन नैतिक सिद्धान्तों का पता लगा लिया जाय जो बिना कर्म के विशिष्ट परिणामों की ओर निर्देश के प्राग्नुभाविक रूप से शुभ हों।

* ऊपर १७वाँ परिच्छेद देखें।

† 'फ्रण्डानैप्टल प्रिन्सिपल्स ऑफ़ दै मीटाफिजिक्स ऑफ़ मॉरल्स' (नैतिक नियमों की तत्त्वमीमासा मूलभूत सिद्धान्त) पृष्ठ १०, ११, ८०।

उसका ऐसा सोचना बिल्कुल ठीक था कि यदि किसी अनदेखी आबस्मिक स्थिति के द्वारा शुभ संकल्प के क्रियान्वयन में बाधा पड़े तो उससे उसके शुभत्व पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। परन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि कोई संकल्प बिना किसी भी प्रकार के परिणामों के शुभ हो सकेगा, क्योंकि उस अवस्था में यह संकल्पेच्छा ही नहीं रहेगी।

वैयक्तिक मूल्य का हमारा अपना दोष निश्चित रूप से परिवर्तनशील है, और बड़ी सीमा तक इस दृढ़ विश्वास पर आधारित है कि ब्रह्माण्ड में हमारी कोई भूमिका है (ध्यान दें, मैं सामाजिक भूमिका के विषय में नहीं कह रहा हूँ, प्रत्युत एव ऐसे कार्य के विषय में कह रहा हूँ जिसका महानतर जगत् की प्रतिपाद्यों में किसी प्रकार का वस्तुगत मूल्य है।) अर्थात् मनुष्यों का मूल्य उनके वैश्वक सम्बन्धों से निर्धारित होता है। यदि इस बात का कि 'प्रत्येक व्यक्ति को अपने पड़ोसी का सम्मान अथवा उससे प्रेम करना चाहिए [पाँट]' कोई प्रमाण हो सकता है तो वह यह समझने पर आधारित होगा कि यह पड़ोसी सम्पूर्ण [मानव जाति] के हितों को अपने ध्यान में रखता है अथवा रख सकता है, और अस्तुतः वह उन्हें क्रियान्वित होने में योगदान कर रहा है, भले ही ऐसा केवल अपने 'सिद्धान्त' के ससर्ग के कारण हो।

मानवता के मूल्य को रूढ़ि के रूप में मानने से इतिहास के वर्तमान क्षण में निश्चिततया ही कोई काम नहीं चलेगा। जो कमियाँ 'साधारण' अथवा स्वायत्त नैतिकी में विद्यमान रहती हैं वे ही काट की नैतिकी में भी विद्यमान हैं, [इनमें से] प्रत्येक पड़ोसी के साथ अपने समान व्यवहार करने की सहज प्रवृत्ति पर निर्भर होती है। प्रवृत्ति तो है, परन्तु बौद्धिक आधार के बिना वह टिकी नहीं रहती। दासता का कोई प्रश्न नहीं है, परन्तु उसके स्वान पर ऐसी विभिन्न आधुनिक बातें हैं जो मानव जाति की स्पष्ट असमानताओं पर आधारित हैं। ऐसा समय कभी नहीं रहा जब अपेक्षाकृत कमजोर भाइयों अथवा पिछड़ी जातियों को राष्ट्रीय अथवा वैयक्तिक साध्यों के लिए साधनों के रूप में उपयोग करने की मनोवृत्ति और अधिक व्याप्य हो। और यद्यपि मनचूरिया तथा भविसिनिया को क्रूर विजयों और स्पेन तथा चीन के युद्ध में स्वतन्त्र लोगों के अधिकारों के प्रति जो धीरे धीरे सम्मान की भावना जाग्रत हुई है उसकी बवंर अस्वीकृति पर प्रकट रूप से लोकतन्त्रीय लोगों ने उचित रोष प्रदर्शित किया है तथापि ये ही लोकतन्त्रीय सरकारें ऐसे साम्राज्यों का भी संचालन करती हैं जिसमें उच्च लोगों के लिए निम्न लोगों की उपयोगिता व्यवस्था का प्राथमिक सिद्धान्त प्रतीत होती है। यदि हमें सभी मानव प्राणियों को स्वयंसाध्य मानते हुए व्यवहार करना चाहिए [पाँट], तो ऐसा करने के लिए कोई तत्वमीमात्मक न्यायोचितता होनी चाहिए जो हमें न तो मानव मनोवेगों में उपलब्ध होती है और न ही काट के रूढ़िगत सिद्धान्त में। यह हमें उसके उत्तराधिकारियों में उपलब्ध हो सकती है।

(१६७) हेगेल* मानवों को जगत् की सजीव प्रक्रिया में अन्तर्भूत मानता है, जो सम्यता का इतिहास है और साथ ही विकासोन्मुख विचार का भी इतिहास है। इस सार्वभौम

* जो डब्ल्यू एफ हेगेल, १७७०-१८३१ उसका नैतिक सिद्धान्त सर्वोत्तम रूप से उसकी पुस्तक 'फिलॉसोफी ऑफ राइट' [अधिकार का दर्शन] में अधिब्यक्त हुआ है। रेबर्न की पुस्तक 'हेगेल्स पथिकल थ्योरी [हेगेल का नैतिक सिद्धान्त] देखें।

प्रक्रिया में सहभाग के द्वारा ही व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता एवं अपने मूल्य दोनों को प्राप्त करते हैं।

हेगेल यह बताता है कि हमारी स्वतन्त्रता कोई ऐसी वस्तु अधिक है, जिसका विकास होता है तथा जिसका अर्थ हम विभिन्न परीक्षणों द्वारा समझते हैं जो न्यूनाधिक रूप में भ्रान्त होते हैं, और ऐसी वस्तु कम जो भ्रान्तरिक तथा अपरिवर्तनीय हो। हमारा ध्यान पहले (अ) अकेलेपन की स्वतन्त्रता की ओर जाता है। क्योंकि किसी के बीच में पड़ने से हमारी स्वतन्त्रता समाप्त हो जाती है, [अतः] हम निलिप्तता में, नियन्त्रण के अभाव में, एक अपूर्ण जगत् में अपूर्ण साधियों के साथ, सामान्य हितों में भाग लेने से अस्वीकार में स्वतन्त्रता को छोड़ते हैं। स्वतन्त्रता के नाम पर हम उससे प्राप्त समस्त दलों, संस्थाओं, गिरजाघरों, परम्पराओं को छोड़ने के लिए, तथा आवश्यकता पड़ने पर नष्ट करने के लिए तैयार रहते हैं जिन्हें अपनी दृष्टि से पूर्वजों का समझौता माना जा सकता है अथवा इसके विपरीत भ्रष्ट एवं भ्रष्ट करने वाला माना जाता है। अकेला व्यक्ति स्वतन्त्र है—दायित्व-हीन है। उसे किन्हीं भी दलगत गठबन्धनों से समझौता नहीं करना पड़ता, परन्तु अपने अपूर्ण साथी नागरिकों के बिना वह कुछ बर भी नहीं सकता। इस प्रकार की स्वतन्त्रता हमें निरर्थक रूप में निषेधात्मक, निर्बल तथा आत्मत्व की विनाशक लगती है। यह जान लेने पर कि किसी वस्तु से स्वतन्त्रता की तुलना में स्वतन्त्रता कुछ अधिक विध्यात्मक होनी चाहिए, कि यह किसी विषय के लिए स्वतन्त्रता है, हम दूसरे छोर पर विपरीत नीति की ओर चले जाते हैं, तथा (ब) हमारा ध्यान तरगाधीन आत्म-आग्रह की स्वतन्त्रता पर चला जाता है जिससे यह समझा जाता है कि जब और जैसी इच्छा हो उसे पूरा करें, जीवन जीने में जीवन के श्रेय को जानें तथा समालोचन के उस बहुत अधिक कष्ट के बिना हम कार्य करें जो हमें जीव एवं सामाजिक यथार्थ से पृथक् करता है। तब भी हम स्वयं को असन्तुष्ट एवं असवतन्त्र पाते हैं। क्योंकि आत्म एक होता है अनेक नहीं: सत्पुष्टियों के बाहुल्य में एक वस्तु अनभिव्यक्त एवं असन्तुष्ट रह जाती है, [अर्थात्] समग्र व्यक्ति। असन्तुष्ट आत्म किसी वस्तु का आनन्द नहीं उठा सकता: इस खोज में आधुनिक मनोरोग-विज्ञान प्लेटो की दृष्टि के विवेक की पुनः पुष्टि करता है (रिपब्लिक [गणतन्त्र], चौथी पुस्तक)। और स्वयं मनोवेग भी, अत्यधिक परीक्षण एवं परामर्श से नष्ट हो जाता है: इस प्रश्न के प्रतिरिक्त कोई भी प्रश्न निरन्तर पुनरावृत्ति से इतना नीरस नहीं हो जाता कि आज मैं सबसे अधिक क्या करना चाहता हूँ? अन्ततः (स) हम मूर्त स्वतन्त्रता पर विचार करते हैं। यह वह स्वतन्त्रता है जो मानव जाति के संस्थागत जीवन में भाग लेने के बन्धन को स्वीकार कर लेती है जिसका हमने पहले तिरस्कार कर दिया था। क्योंकि अन्ततः सामान्य जीवन के ये अपूर्ण रूप अपने मर्म में बुद्धि के अंश होते हैं और इसके बिना हम अपने भाषको नहीं जान सकते, ठीक उसी प्रकार जैसे कि हम अपूर्ण परिवार के बिना कभी भी ऐतिहासिक क्रम के अन्तर्गत नहीं होते, अथवा अपने समूह की अपूर्ण पारम्परिक भाषा के बिना एक भी विचार को संप्रेषित करने में असमर्थ रहते। उनका महान् गुण यह है कि उनका अस्तित्व है [वे वास्तविक हैं] जबकि उन आदर्शों में इस गुण का अभाव है जिन्हें हमने इनके विरुद्ध आलोचनाओं के रूप में प्रस्तुत किया, और जब तक वे [आदर्श] अपने

आपको सामान्य व्यवहार में स्थापित नहीं कर देते तब तक वे केवल एक ऐसी भावप्रवणता मात्र रह जाते हैं, जो एक अर्थवाचक कल्पनिकता है तथा जिसके कारण 'आदर्शवादी' सजा व्यवहारिक भर्त्सना का रूप ले लेती है। प्रत्येक सस्था में बहुत कुछ खोट है, परन्तु प्रत्येक उसके आधार पर जीवित रहती है जो इसमें ठोस होता है "इसमें जो भी वास्तविक है वह युक्तियुक्त होता है [क्योंकि] जो भी युक्तियुक्त है वही वास्तविक है।" हम देखते हैं कि भाषा की भाँति समस्त नियम, परम्पराएँ, सस्थाएँ व्यक्ति के लिए या तो बन्धन हैं अथवा पख हैं। यह इस बात पर निर्भर है कि व्यक्ति के अधिकार की सीमा क्या है? यह ऐसा ही है जैसा कि वम योग्य ववियों के साथ होता है। वे काव्य के रूप के नियमों को छोड़ने में स्वतन्त्रता का अनुभव करते हैं [परन्तु] वाव्यात्मक शक्ति उनका उपयोग करती है। कोवैन्ट्री पेटमोर हेगेल के सम्पूर्ण सिद्धान्त को अपनी इन पत्तियों में प्रतीकीकृत करता है

वे नियम का पालन करते हैं
फिर भी मूढों की भाँति नहीं,
वे उस चारण की तरह हैं जो
इस भीषणतम बन्धन में भी
सुमधुर सुर ताल में गाता है
और काल नियम के बन्धन में
आजादी अनुभव करता है।

[वे नियमानुकूल जीवन जीते हैं, मूखों की तरह नहीं, अपितु कवि की तरह जो मधुर स्वर में गाता है काल तथा नियम के कठोरतम बन्धनों में बंधकर और उनमें उसे बन्धन नहीं, मुक्ति मिलती है]।

जीवन की कला यह पता लगाना है कि नियमों एवं सस्थाओं में सार्वभौम क्या है, और अपने आपको उससे सहमत करना है। हमारा उच्चतम नैतिक नियम यह है, तू अपने तथा उस वस्तुनिष्ठ बुद्धि [रीजन] में तादात्म्य धार, जो मानवजाति की सस्थाओं में उपलब्ध होती है।

(१९८) हेगेल ने कान्ट का खण्डन नहीं किया है उसने उसकी कमी को पूरा किया है। और उसका तर्क दर्शन के इतने विश्वासोत्पादक अर्थों में से है कि यह हमारे युग के मनस का एक अर्थ बन गया है नैतिक सकल्प का अपना विधिवत् औचित्य एवं स्वतन्त्रता होने चाहिए, परन्तु उतना ही कर्म करने का भी उसका दायित्व है अर्थात् उसका यह कर्तव्य है कि यह अपने मेरे से बाहर आए और मनुष्यों के सामान्य प्रयासों में भागीदार बने। जितनी किसी प्रत्ययवादी के लिए संभव है, हेगेल उस सीमा तक नैतिकी में यथार्थवादी हो जाता है, उस मन्दर्भ में वह वस्तुओं को उसी रूप में ग्रहण करता है, जिसमें वे होती हैं। रॉयस* इसी आधार पर (अपने सिद्धान्त का) निर्माण करता है। परन्तु वह समाज की प्रतिष्ठित सस्थाओं में वस्तुनिष्ठ बुद्धि को अनिवार्य रूप से विद्यमान नहीं पाता। हेगेल का यह मानना

* जोसिया रॉयस १८११-१९१६। उसकी पुस्तक 'क्रिलॉसोफि ऑव लायल्टि' [निष्ठा का दर्शन] में यह विवेचन, जिसे यहाँ सार रूप में प्रस्तुत किया गया है, विद्यमान है।

तो सही है कि उनमें श्रौचित्य का मर्म तो है परन्तु स्वयं हेगेल ने भी, जो परम्परावादी था, यह देख लिया था कि सत्याग्रो का भी क्षय होता है प्रत्येक स्थिति इतनी अच्छी स्थिति नहीं होती कि उसे बनाये रखा जाय—युद्ध एवं श्रान्ति की सशक्त प्रक्रियाएँ इतिहास की क्षयप्रस्त सस्कृतियों से शुद्ध करती हैं इतिहास जगत् के निर्णय का न्यायालय बन जाता है। अतः रॉयस का मत है कि हमें अपने आपको सत्याग्रो से, उनके तथ्यात्मक रूप में, नहीं जोड़ना चाहिए, अपितु उन आदर्शों से जोड़ना चाहिए जिनमें किसी भी समय आने वाली बौद्धिकता समाविष्ट होती है। सम्भव है कि ये आदर्श अग्र रूप धारण करें क्योंकि वर्तमान व्यवस्था में बुद्धि का कुछ अग्र मूल रूप ग्रहण नहीं करता, और अपने चरितार्थ होने के लिए इसे हमारी सेवा की अपेक्षा रहती है। आदर्शों के प्रति निष्ठा प्राथमिक नैतिक सिद्धान्त है। और यद्यपि समान रूप से कर्तव्यनिष्ठ व्यक्तियों के निर्णयों में परस्पर विरोध हो सकता है और हो सकता है कि वे स्वयं को समान निष्ठा से परस्पर विरोधी आदर्शों की सेवा में तत्पर पाएँ, तो भी एक ऐसा आदर्श है जिसमें सब एक हो सकते हैं क्योंकि प्रत्येक विरोधी दूसरे की निष्ठा का सम्मान कर सकता है। [अतः] निरपेक्ष सिद्धान्त यह है कि जहाँ कहीं भी निष्ठा मिले उसके प्रति निष्ठावान रहो।

III

(१९६) नैतिक आचार को युक्तिसंगत आचार सिद्ध करने की चिन्ता में, कान्ट तथा हेगेल, सभी मनुष्यों को एक ही नियम के अन्तर्गत ले आते हैं (जैसा कि उन्हें वस्तुतः होना भी चाहिए) और सभी के लिए एक ही प्रकार के व्यवहार की सिफारिश करते प्रतीत होते हैं। [परन्तु] वस्तुतः यह स्थिति नहीं है, क्योंकि एक ही सिद्धान्त को भिन्न परिस्थितियों में प्रयुक्त करने से भिन्न परिणाम निकलने चाहिए। परन्तु कर्तव्य इससे अधिक गहन रूप में वैयक्तिक है। मुझे ऐसे सिद्धान्त के अनुसार कर्म करना चाहिए [ऑट] जिसके बचाव के लिए मैं तत्पर रहूँ—मनुष्यों की सामान्य बुद्धि से यह मेरा सबब है परन्तु मूल रूप में मुझे यह करना चाहिए [ऑट] जो विश्व में कोई भी अन्य व्यक्ति नहीं कर सकता।

इस अपेक्षा* को हम एक ऐसे सिद्धान्त के रूप में अभिव्यक्त कर सकते हैं जो मेरे मत में, उन विभिन्न सिद्धान्तों को समाविष्ट करता है जो प्रत्ययवादी नैतिकी से आए हैं अपना सामान्यीकरण करो, अर्थात् अपने आपको एक विशिष्ट सत्ता के रूप में मानो, जिसके पास यथार्थ की एक ऐसी दृष्टि है जो अन्य किसी को प्रदान नहीं की गई है, जिसे अभिव्यक्त करना तुम्हारी नियति है इस अभिव्यक्त प्रत्यय को अभिव्यक्त करो, जगत् को अपनी अनुभूति अथवा सहजानुभूति को सार्वभौम बोध बनाओ, इसको कर्म में समाविष्ट करो प्रचलित सामान्य जीवन में इसका निर्माण करो।

जैसाकि हमने देखा, नैतिक जीवन अनुभव को मनोनिष्ठ मूकाभिनय से कुछ अधिक मानने के आह्वान से आरम्भ होता है, मैं जानता हूँ कि मुझे स्वयं सचेदन को वस्तुनिष्ठ सत्य के सामान्य जगत् के सबैत के रूप में लेना 'चाहिए' [ऑट]। मेरा प्रथम कर्तव्य यह है कि मैं सत्य के प्रति सम्मान के द्वारा अपने चारों ओर के बौद्धिक जीवन के साथ सगति रखते

* जो अमरु फिरटे ब्रैडले तथा रॉयस की नैतिकी की रचनाओं में प्रकाश में आते हैं।

हृए पैर जमाऊं और जमाये रखूं । इस प्रकार की 'सत्यनिष्ठा' अथवा 'वस्तुनिष्ठता' का (जो सामान्यरूप से कलाकार का भी सद्गुण है) नैतिक जीवन में विशिष्ट रूप से प्रमुख स्थान होता है (गांधी ने सत्य एव ईश्वर मे ताश्शरूम्य माना है), क्योंकि यह किसी भी आत्मे के नैतिक विकास की शर्त है दो मानसी मे पारस्परिकता किस सीमा तक स्थापित होती है यह सीधे इस बात पर निर्भर है कि दूसरे के प्रति उनका कितना सद्भाव है । भूँठा भ्रववा घोलेबाज व्यक्ति अपने और जिसे वह धोखा देता है दोनों के बीच के सामान्य आधार का जानबूझ कर तोड़ता है,—जैसा कि मान्तेन ने कहा है 'भूँठ की तुलना मे मौन कितना अधिक सुखद [मैत्रीपूर्ण] है ।' नैतिक प्रयास के द्वारा सामान्य आधार बनाना होगा और स्थायी रक्षना होगा । अर्थात् हम मानवो की सेवा तभी कर सकते हैं जब हम पहले जगत् मे जो बुद्धि के अपेक्षाकृत भ्रमूर्त तत्व प्रतीत होते हैं—सत्य एव न्याय की बहुत सीमा तक वैसे ही जैसा कान्ट ने उन्हें समझा था—उनकी आवश्यकता की पूर्ति कर दें ।

अस्तित्व की भूतं सामग्री, हमारी 'वस्तुनिष्ठ बुद्धि की सेवा' को जो हमारी वैयक्तिक देन है उसका निर्माण इसी आधार पर होना चाहिए । इस सेवा की तीन भवस्वाएँ हैं । पहला, जो कुछ जगत् मे है उससे मेल (हेगेल की सूत्र) । दूसरा, जगत् मे जो कुछ भी है उसकी (भीतर से) समालोचना । दोष की खोज अधिकांशत बहुत सरल होती है, किन्तु यदि गभीर रूप मे लिया जाय तो यह एक अनिवार्य नैतिक सन्निधा है जिसे कोई भी कर सकता है गलती को देख पाना एक देन है सुनिश्चित रूप मे रोग वा निदान दृष्टि की एक विशिष्ट शक्ति से आता है और समान रूप से उस दोष के निराकरण की विशिष्ट सामर्थ्य की ओर भी निर्देश करता है । तीसरा, पुनर्रचना (रिफ्रिजेशन) । वैयक्तिक जीवन का सर्वोत्तम शुभ न तो स्वीकृति मे है और न समालोचना मे है, अपितु प्रत्ययो और फिर सस्या गत जीवन के पुनर्निर्माण मे है, जगत् मे ऐसा परिवर्तन लाना जो बना रहे क्योंकि वह बन रहने के योग्य है, किसी नियम मे सशोधन, किसी चित्र का चित्रण, किसी मेहराब का निर्माण, किसी बालक को शिक्षा,—इस प्रकार बर्न करना कि सत्य का आपका सचय जीवन के सार्वभौम प्रवाह मे मिल जाय । इस प्रकार नैसर्गिक 'शक्ति की सकल्पेच्छा' को इसका अपेक्षित क्षेत्र एव तुष्टि प्रदान की जाती है, और साथ ही वस्तुओं के सुगुप्त जीवन के प्रति दायित्व के बोध को समाहृत किया जाता है । किसी मनुष्य का मूल्य पूर्ण रूप से इस तथ्य मे निहित नहीं है कि वह व्यक्ति [पत्तन] है और न ही यह केवल उसकी शुभ सकल्पेच्छा में शुभ अग्निप्राय के रूप मे माने जाने पर निहित है : यह उस भूतं शुभ सकल्पेच्छा मे निहित रहता है जो जीवन के स्वरूप का निरूपण करती है । और इस दायित्वपूर्ण कार्य को पूरा करती है । यह एक ऐसी सकल्पेच्छा है जिसके सदैव उचित प्रभाव पड़ते हैं । यह एक साथ वस्तु का नियम है और आनन्द का भी ।*

* 'दि मोनिंग ऑव गॉड इन इयूमैन एक्सपीरियंस' [मानव अनुभव में ईश्वर का अर्थ] इक्कीसवाँ अध्याय 'दि मोरल टिक काश्तनेस' [भक्तिवाणीयुक्त चेतना] 'भैन एण्ड दै स्टेट' [व्यक्ति तथा राज्य] इक्कीसवाँ अध्याय, 'दि इयूमन विज' [मानवीय सकल्प], 'इयूमन नेचर एण्ड इट्स री मेकिंग' [मानव प्रकृति तथा उसकी पुनर्रचना], ग्यारहवाँ तथा चौदिसवाँ अध्याय ।

(२००) अब मानलो कि कोई मनुष्य इस प्रकार के नैतिक मानदण्डों के अनुसार जीवन-यापन का विचार कर लेता है। तो क्या उसके जीवन में इससे कोई अन्तर नहीं पड़ेगा यदि उस जगत् की प्रकृति के विषय में जिसमें उसका कार्य होना है, उसे कुछ आश्वासन मिल जाए ?

मानलो वह प्रत्ययवाद की तत्त्वमीमांसा के विषय में निश्चित है, तथा इससे उन निष्कर्षों तक जाता है जिन्हें हमने पहले ही निगमित करके देखा है,* यथा प्रत्येक मनुष्य का विश्व-व्यवस्था में एक अनुमानित अर्थ है, मूल्य के हमारे निर्णय अनियमित रूप से अर्थ [प्रामाणिक] होने चाहिए, हमारे अत्यधिक सार्वभौम मानदण्ड, जिनमें सम्मान, सौन्दर्य, निष्ठा के नैतिक मानदण्ड सम्मिलित हैं, वस्तुओं की प्रकृति के प्रति तटस्थ नहीं हो सकते।

इन निष्कर्षों तक पहुँचने पर क्या कोई यह अनुमान नहीं करेगा कि क्योंकि ये मानदण्ड यथार्थ से असंगत नहीं हैं, तो यह वैश्वक उदासीनता का विषय नहीं कि हम उनका (अनु)पासन करते हैं या नहीं ? और क्या यह इस बात पर अभी भी सदेह कर सकता है कि उसकी तत्त्वमीमांसा नैतिकी के लिए सार्थक है ? यदि शुभ जीवन के अर्थ में कोई परिवर्तन न भी हुआ हो तो, इसको खोजने का दायित्व एक नया महत्त्व ग्रहण कर लेगा। अथवा यों कहें कि उत्तरदायित्व को पहली बार इसका वास्तविक अर्थ मिलेगा क्योंकि तटस्थ जगत् में, उत्तरदायित्व का विचार एक निराधार कल्पना है। जीते-जागते जगत् में, अर्थव्यवस्था की पुकार एक ऐसे उद्यम का आह्वान है जिसमें अन्ततः वह व्यक्ति कभी भी अकेला नहीं हो सकता।

इस तत्त्वमीमांसा के साथ यह मान्यता भी जुड़ी हुई थी कि शुभ सकल्प, जो जगत् की चरम सत्ता से संगत होने के कारण, अपने अज्ञात वैश्वक व्यापार में सफल हो रहा है, जबकि उत्तरदायित्व की उपेक्षा, अपने आप को बपटी आचरण में लगाना, और इस प्रकार कालाद्दिल के मुहावरे में, प्रमुख वास्तविकताओं से सबंध विच्छेद कर लेने का अर्थ है कि हम किसी प्रकार अनजाने ही इस प्रकार की सफलता की सभावना को समाप्त कर रहे हैं। क्योंकि जगत् की वस्तुनिष्ठ व्यवस्था यान्त्रिक नहीं अपितु नैतिक व्यवस्था है। प्रत्ययवादी नैतिकी का पक्ष इसी तत्त्वमीमांसात्मक सत्य पर आधारित है।

एक संभव प्रत्ययवादी सहिता

हमारा विचार विमर्श सम्बन्धी हो गया है : तो भी वह विस्तार से नहीं हुआ है,—अभी तक यह सिद्धान्तों से सम्बन्धित रहा है। [इन सिद्धान्तों के] वैयक्तिक एवं सामाजिक रूप में व्यवहार में प्रयुक्त करने की बात चलते चलते ही हुई है। जीवन को जीने की कला के लिए अधिक निश्चित सुझावों के रूप में कुछ सिद्धान्तों को यहाँ एकत्रित करें।

(१) (नैसर्गिक अथवा अर्थ चेतन सद्गुण : समस्त चरित्र का आधार) अन्य प्राणी के सग आदान प्रदान के रूप में जीवन में आनन्द लें वस्तुनिष्ठ बनें। अपने सवेदनों को, विषयों के उस जगत् के चिह्नों के रूप में लें जिसे आपको, अन्य जो भी साथी हो, उनके साथ सामान्य जगत् के रूप में मानसिक बनाना एवं बनाए रखना है।

* ऊपर १८१वाँ परिच्छेद।

(२) (प्राथमिक चेतन सदगुण) अपने आप में इस रूप में विश्वास करें कि आपको इस सजीव विश्व में कुछ विशिष्ट कार्य करना है, अर्थात् आपकी विशिष्ट रूप से जो वैयक्तिक ज्ञानोपलब्धि है उसे आपको सार्वभौमिक बनाना है। यह विश्वास करें कि जीवन का अर्थ इस बात को करने (आत्मोत्कर्ष) में निहित है, और आनन्द इसकी प्राप्ति के निकट पहुँचने में निहित है, जबकि शारीरिक सुख सामान्य क्रिया में आनुपगतिक है, और इन्हें आनन्द के सकेत के रूप में लेना चाहिए, तत्त्व के रूप में नहीं।

(३) (प्राथमिक अमूर्त सदगुण) सत्यवादी बनें। सामान्य जगत् के निर्माण में सत्य प्रधान साधन है। वैज्ञानिक सत्य प्राप्त करना, स्वीकार करना, उपयोग करना इस सदगुण के पक्ष हैं। शाब्दिक सत्यता महत्त्वपूर्ण है, अथवा भाषा निकृष्ट चलन की चीज रह जाती : परन्तु इसका नैतिक पक्ष अपने साथियों के साथ एकता को बनाए रखने में निहित है (और उस आत्म विघटन से बचने में जो भ्रम का परिणाम है)। जहाँ यह एकता किसी और प्रकार से नष्ट होती है, जैसे युद्ध में, वहाँ भाषा एक ऐसी योधी वस्तु के रूप में रह जाती है मानो जिससे सब अच्छाई निकल गई हो तब इसका कार्य इतना ही रह जाता है कि वह सधर्म के मूल में जो समान भूमि है (जो सदा होती है) उसके द्वारा सौहार्द को पुनर्स्थापित करे।

(४) न्यायी बनें : किसी भी व्यक्ति को अपने साध्यों के लिए केवल साधन न मानें, उस मानवीय समानता को पहचानें जो समस्त असमानताओं का आधार है।

कभी शोषण न करें और न ही शोषण को बढ़ावा दें, चाहे वह राजनैतिक साध्यों के लिए हो अथवा आर्थिक के लिए। चाहे श्रमिक हो अथवा मालिक कभी भी उसकी निर्बल स्थिति से लाभ उठाकर जीवन स्तर न गिराएँ।

न्यायी बनें . उन असमानताओं को पहचानें जो आधारभूत समानताओं पर आधारित हैं, और स्तर के उन भेदों को भी पहचानें जो सक्रियाओं के भेदों के लिए आनुपगामी हैं। कभी भी द्वेष न करें और न ही कभी लालसा करें दूसरों के सौभाग्य में आनन्द लें। भाग्य के स्वार्थपूर्ण उपयोग से घृणा करें चाहे वह उच्च कार्य में हो अथवा निम्न में।

न्यायी बनें : अपने एव अग्यों के अधिकारों की रक्षा करें, और इस बात को पहचानें कि बिना शुभ-संकल्प के किसी भी प्रकार के अधिकार नहीं होते, चाहे वे सम्पत्ति के हो अथवा कर्म के। नितान्त निजी अधिकार नहीं होते।

(५) जीवन की परिपूर्णता में विश्वास करें, परन्तु कृत्रिम परिपूर्णता के लिए धोखा न दें।

जीवन की परिपूर्णता का अर्थ है नैसर्गिक क्षमताओं तथा सक्रियाओं का न्यूनाधिक पूर्ण नियन्त्रण, इनके अन्तर्गत शारीरिक क्षमताएँ तथा धुषाएँ भी आ जाते हैं। आनन्द लेना एक अंतर्गम्य है—साधारणतया जिस पर बल देना आवश्यक नहीं होता जीवन वा आनन्द एक ऐसा मार्ग है जो अनुश्रुति के नये आभासों को उद्घाटित करता है।

परन्तु इस आशय का कोई सिद्धान्त नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति को प्रत्येक वस्तु का आनन्द उठाना चाहिए। प्रत्येक आनन्द में सभी आनन्दों का सिद्धान्त सन्निहित है। जिस आनन्द के लिए मानसिक सन्तुलन [एकता] की बलि देनी पड़े वह जीवन में कोई योगदान नहीं करता, और जिस आनन्द के लिए अन्य के बल्याण की बलि दी जाय अथवा जिसके लिए दुरगा जीवन जीना पड़े वह मानसिक सन्तुलन का विनाश करने वाला होता है।

वैश्यावृत्ति एवं अनुत्तरदायी काम सुख की लालसा दोनों स्थितियों में हानिकर है। वे, सामान्यरूप से, स्नेह के बहाने स्वार्थी होते हैं तथा अन्य व्यक्ति का अपने व्यक्तिगत सुख के लिए साधन के रूप में उपयोग करते हैं, वे विषयीनिष्ठ आत्म-चेतना को अतिरजित करते हैं और काम से असम्बन्धित सुखों के सहज आकर्षण को कम करते हैं। काम मानव दीप्तियों का महानतम भ्रवसर है। इसे इसके स्वाभाविक अर्थ से भ्रमल कर देने की माँग, महानतम रूप से मानव को आन्त करना तथा मूल्य की यथार्थताओं के परित्याग का भ्रवसर होगा।

(६) मित्रता एवं संपर्क के उपयोगों को समझें। शान्ति खोजें, परन्तु यदि शान्ति न हो तो शान्ति का दिखावा न करें।

‘शान्ति’ मानव जाति की आदर्श अवस्था का नाम माना जाता है। तो भी, जो आशय-शक्तता में अधिक मिलनसार हो अथवा कृपाकाशी हो, उसे सर्वत्र अश्रद्धा से देखा जाता है, तथा चरित्र के विकास में विरोध के प्रशिक्षण की एक आवश्यक भूमिका है। प्रेम को छुपाना गलत है, श्लोष अथवा द्वेष को छुपाना भी उतना ही गलत है, व्यर्थ का धोखा है, और हानिकारक रूप में अपने को दबाना है। पाप की अनुपस्थिति की इच्छा मात्र से ही इसे जगत् से हटाया नहीं जा सकता : कभी-कभी इसे शुभ सत्त्व (शत्रु से प्रेम करने तथा पाप को शुभ के द्वारा जीतने के विचार का आधार) से जीता जा सकता है। जो इसका सामना करने का सर्वोत्तम उपाय है। परन्तु शत्रु को जीतने में यह निहित है कि वह आपको धुन रहा है, और आपसे वैयक्तिक रूप में सम्बन्धित है : इसीलिए यह उपाय उन अवस्थाओं में प्रयुक्त नहीं किया जा सकता जिनमें आत्म-सन्तुष्ट आश्रमक किसी की नहीं धुन रहा हो—ऐसी सुराई को संपर्क के द्वारा जीता जाना चाहिए। ग्यायपूर्ण युयुत्सा के नैतिक उपयोगों को परिभाषित करने की असफलता हमारी सम्पत्ता की एक गलती हुई कमजोरी है, झूठे आदर्शवाद की प्रभावकारी आलोचना करने में नीरसे जैसे विद्रोहियों ने बाजी मारली है। यह वह झूठा आदर्शवाद है जो विरोध के गहन नैतिक महत्त्व को उस समय भी अस्वीकार करता है, जब यह उचित होता है।

(७) विशिष्ट परिस्थिति के महत्त्व में विश्वास करें : स्थिति, सम्पत्ति, कार्य के क्षेत्र में किसी अन्य व्यक्ति के समान होने की माँग न करें। वैयक्तिक इतिहास में आपकी अनग्यना के लिए आपके कर्तव्य की विलक्षणता पर्याप्त कारण है। आपका कर्तव्य अन्या के समान बनना नहीं है, और न ही उनके असमान बनने में है। यह तो अपनी परिस्थिति का उपयोग करने आपके पहचानने तथा अपने आपकी सार्थनीय बनाने के मार्ग को प्राप्त करने के लिए करना है।

अतः, परिस्थिति के प्रति कभी भी शिकायत न करें, कभी भी एक दूसरे पर दोषारोपण न करें, उन तोपों की माँग न करें जो ईमानदारी से आपके प्राप्त न होते हों—वे आपके लिए आवश्यक नहीं हैं, और सर्वाधिक महत्त्व की बात यह है कि असफलता के लिए कभी भी बहाना न बनाएँ : मनुष्य होने के भाते आपके कर्तव्य में (आवश्यक रूप से शिल्पकार, वकील, कलाकार के रूप में नहीं),—इस कर्तव्य में सफल होना सर्वदा ही संभव है ।

□ □ □

अध्याय २९

प्रत्ययवाद की परीक्षा

(२०१) प्रत्ययवाद का यह लाभ है कि यह [मानव] जाति की उन सहजानुभूतियों की व्याख्या करता है जो मनुष्य की आत्मा को गौरव प्रदान करती हैं और विश्व की मौन प्रक्रिया में मनुष्य को उसकी नियति में विध्यात्मक विश्वास प्रदान करती हैं। यह वह दर्शन है जो दार्शनिकीकरण को सार्थक बनाता है।

परन्तु इसके ये लाभ ही एक हानि को जन्म देते हैं। इसका हमारी आशाओं से बहुत अछड़ा सामन्जस्य है। यह मानवीय स्वाभिमान के समर्थन को सभवतः उस स्थान पर स्वीकार कर लेता है जहाँ बुद्धि का शान्त समर्थन—जो दर्शन का गुण है—डगमगा जाता है। यह सत्य है कि वस्तुगत प्रत्ययवाद अपने प्राथमिक सिद्धान्तों को अपरिहार्य के रूप में दिखाने का प्रयास करता है, परन्तु अभी तक इसकी सहज अनुभूतियों की तुलना में इसके प्रमाण कम विश्वासोत्पादक रहे हैं। इसके अतिरिक्त, तत्त्वमीमासा में पूर्वमान्यताओं के बिना आगे बढ़ना संभव नहीं है, किसी दर्शन की नेकनीयती, इन आरम्भिक धारणाओं अथवा सहज अनुभूतियों को पहचानना और उनको स्वीकार करना है। और स्वीकार हो जाने पर उनके आधार पर शका उठाई जा सकती है।

अतः स्थिति यह है कि दर्शन के अन्य सभी प्रकार, और विशेष रूप से प्रकृतिवाद के अनेक प्रभेद, प्रत्ययवादी दर्शन की शाश्वत स्थापना है, [अतः] यह आलोचना एवं मात्रमण का सनातन विषय रहा है प्रत्येक नया 'आन्दोलन' इसके खण्डन के रूप में प्रकट होता है परन्तु इस आलोचना के योगदान से प्रत्ययवाद भी बना रहता है। इस प्रकार हमारे अपने कार्यक्रम में "प्रत्ययवाद की परीक्षा" को जो यहाँ स्थान मिला है उसका आशिक रूप में पहले से ही पिछले प्रकारों में उल्लेख हो गया है। आगे आने वाले दर्शन के प्रकारों—मथायेंवाद तथा रहस्यवाद—में इसे नीर धागे से जाया जायगा। इसकी तैयारी के लिए यहाँ हम प्रत्ययवाद के एक पक्ष पर ध्यान दे सकते हैं जो अधुनातन वर्षों में विशिष्ट रूप से आपत्तिजनक एवं आलोच्य प्रतीत हुआ है, [अर्थात्] परम आत्म का सिद्धान्त,—अथवा सरोप में, "परम" का सिद्धान्त।

(२०२) वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद ने यह मान लिया है कि अनुभव की घटनाओं को बिना व्यापार के उभय मनुस् द्वारा हमारे सम्मुख प्रस्तुत किया हुआ माना जा सकता है, जो हमारी मानवीय सीमाओं से मुक्त है। प्रत्ययवाद का यह विश्व-मानस् दार्शनिक रूप से ईश्वर के तुल्य है। "मृजन" [क्रिएशन] एक सतत प्रक्रिया बन जाती है, क्योंकि ऐसा नहीं माना जाता कि विश्व-मानस् की क्रिया को एक स्वतन्त्र भौतिक जगत् को स्थापित कर

सकती है और फिर उसे अपनी घान्तरिक सभावनाओं को विकसित करने के लिए छोड़ देती है निश्चय ही इसकी क्रिया व्यक्तियों* से सीधा सम्पर्क बनाए रखना है, वे व्यक्ति जो स्वयं अपने को एक दीध पूर्ववर्ती प्रकृति के परिणाम के रूप में प्रकट करते हैं। परन्तु क्या ऐसा विश्व मनस् विचार का समतिपूर्ण विषय है? क्या हम इसे बहुत सीमा तक अपने जैसा ही विचार, उद्देश्य तथा अनुभूतियाँ प्रदान नहीं कर रहे हैं?

(२०३) हम लोग पहले ही बता चुके हैं (१६६ वे परिच्छेद में) कि पूर्ण सक्रिय मनस् किसी भी ऐसे मनस से गहन रूप से भिन्न होना चाहिए जो हमारे मानसों की तरह ही ग्रहणशील है और इसलिए अपने विषय के रूप में जो कुछ प्राप्त करता है उस पर पूर्णतः निर्भर है। हम उन बिम्बों को पुनः प्रस्तुत कर सकते हैं जो अभी हमारे सम्मुख उपस्थित हुए थे हमारे पास इस प्रकार के बिम्बों को गढ़ने की कोई शक्त नहीं है जिनका अनुभव में कोई प्राण नहीं है। (किसी ऐसे नवीन ऐन्द्रिय-सवेद्य की कल्पना का प्रयास एक अच्छा अभ्यास होगा जो ध्वनि तथा दृष्टि से उतना ही भिन्न है जितना ये दोनों एक दूसरे से भिन्न हैं। छूम का विचार था कि इस दिशा में, आविष्कार की हमारी शक्तियाँ किसी सवेदन की शृंखला के बीच में पड़ने वाली स्थितियों की कल्पना तक सीमित हैं। आधुनिक मूर्तिकला तथा वास्तुकला ऐसी विचित्र आकृतियों एवं घुमावों का प्रयोग करती हैं जिनके विषय में अभी नहीं सुना गया परन्तु प्रधिवाश तथाकथित आविष्कार प्रदत्त सामग्री का अन्तिम संयोजन मात्र होता है।) किसी पूर्ण सक्रिय मनस् के लिए सभी बिम्ब मूल होंगे, [और] सृष्टि शब्द उपयुक्त होगा। परन्तु क्या ऐसी सक्रिय सत्ता को 'मनस्' कहना उचित होगा, क्योंकि मनस् को हमने जो अर्थ दिया है वह बड़ी सीमा तक एक ओर तो इस बात से कि वह किसी विषय को ग्रहण करता है और दूसरे इस बात से कि जो लोग बड़ी सीमा तक अज्ञानी हैं उनके चिन्तन के प्रयास के द्वारा निर्धारित होता है? अथवा क्या, रॉयस के शब्दों में, यह कोई उद्देश्य हो सकता है, क्योंकि क्या 'उद्देश्य' इस बात की स्वीकृति नहीं है कि वह श्रेय जिसकी हम खोज करते हैं वर्तमान में नहीं है, और कि हमें अपनी सीमित शक्तियों के कारण उसे प्राप्त करने में विलम्ब होता है?

अतः मानसिकता तथा व्यक्तित्व में अनेक प्रकार की सीमाएँ निहित प्रतीत होती हैं, और यदि कोई व्यक्ति सीमित है तो यह बात ब्याख्या की अपेक्षा रखती है, कारण या तो स्वयं व्यक्ति में निहित होगा अथवा किसी अन्य वस्तु में। परन्तु यदि विश्व-मनस् एक यथायथ सत्ता है तो, इसको सीमित करने वाला अन्य कुछ नहीं है। इसके 'विचार करने' अथवा इनके 'उद्देश्य' का इसके अन्दर भीतर के अतिरिक्त अन्य कोई हेतु नहीं हो सकता। अतः, विश्व-मनस् की प्रकृति पर जब हम चिन्तन करते हैं तो हम एक ऐसी सत्ता के विचार पर पहुँचते हैं, जो स्वयं अपने को सीमित करती है, जिसका चरम स्वरूप असीमित अथवा अपरिमित है। ऐसी सत्ता के लिए 'मनस्' पद हमारी अपनी मानवीय आवश्यकता अर्थात् बलाना को

* यदि सृजन का अर्थ सृष्टि में से किसी स्वतंत्र भौतिक जगत् को अस्तित्व में लाना है तो [इस अर्थ में] प्रत्ययवाद में कोई दृष्टि नहीं होती केवल अभिव्यक्ति होती है ईश्वर विद्या संबंधी यथार्थवाद के दृष्टिकोण के अनुसार यह एक घटक दोष है।

योग देने के लिए प्रयुक्त किया जा सकता है—क्योंकि हम 'मानस' को ही असीमित के सबसे अधिक निकट जानते हैं ।

असीमित सत्ता के लिए पारिभाषिक सत्ता 'दि एग्सोस्यूट' [परम निरपेक्ष] है । इस शब्द में अन्तिमता की ध्वनि है जो अभिप्रेत है । इसका प्रयोग प्रत्येक 'सापेक्ष वस्तु के विरोध में' होता है, अर्थात्, प्रत्येक ऐसी वस्तु जो अपने स्वरूप के लिए इस या उम बाह्य अवस्था पर निर्भर होती है, जो किसी परिवेश से घिरी होती है, जो देश और काल में होती है और जिसका विशेष अस्तित्व सर्वदा बुद्धिशून्य तथा तट्यात्मक होता है । विकास के प्रवाह में पिछली अवस्थाओं से जो कुछ भी उद्भूत हुआ है वह परिवर्तन के प्रवाह में है । इसका स्थायित्व एवं यथाय केवल 'सापेक्ष' है । अतः परम को समस्त काल को अपने में सन्निविष्ट करना चाहिए, इसके पहले अथवा बाद में कुछ भी नहीं हो सकता । विकास एवं इतिहास इसी के अन्तर्गत घटित होते हैं, स्वयं इसका कोई इतिहास नहीं होता । यह कल्पना नहीं की जा सकती कि ऐसी सत्ता सबेगों से बाह्य घटनाओं के फलस्वरूप अन्तरिक उद्विग्नता से प्रभावित होती है वह न तो कुछ हो सकती है और न ही प्रगति अथवा प्रायना से प्रसन्न होनी है, और न ही ससीम प्राणियों के प्रति प्रेम के किसी उद्वेग से प्रभावित होनी है, निश्चय ही वह ऐतिहासिक धर्म के ईश्वर से तादात्म्य नहीं रखती ।

(२०५) एक और चरण हमारे लिए विश्व धात्म एक 'विषय है' जो हमसे भिन्न है । मेरे लिए यह 'अन्य धात्म है' तो क्या मैं भी इसके लिए 'अन्य धात्म हूँ ? यदि ऐसा है तो अभी भी यह एक सीमित सत्ता है । यह मुझे छोड़ देता है । पुनः यथाय सत्ता इस प्रकार की अपूर्णता को अपनी सीमितता के द्वारा ही स्वीकार कर सकती है । मैं इसके लिए एक 'विषय' हो सकता हूँ परन्तु केवल उसके अपने कर्म के द्वारा मैं केवल उसी रूप में एक स्वतन्त्र सत्ता हो सकता हूँ जिस रूप में वह मेरी स्वतन्त्रता का स्वतन्त्र रूप से सकल्प करती है । क्योंकि यह मेरी सत्ता में नहीं समा सकती इसलिए मुझे इसकी सत्ता के भीतरे सम्मिलित होना होगा, मेरे अन्यत्व की सम्पूर्ण सीमा भी इसीके भीतर समा जायगी । सत् के अन्दर विषयी एवं विषय का एकीकरण होना चाहिए, क्योंकि दोनों ही परम एकत्व में विद्यमान होते हैं ।

परम के लिए, हम ससीम व्यक्तित्व मानसों के ऐसे समाज का रूप रखते हैं जिनसे यह अर्थ-सामाजिक सम्बन्ध रख सकता है, तो यह उस समाज को अपने में उसी प्रकार समाविष्ट करेगा, जिस प्रकार मनोनिष्ठ प्रत्ययवादी को यह स्पष्ट हुआ कि उसके साथी भी वस्तुतः 'उसके प्रत्यय' ही होने चाहिए । परम के लिए सर्वाहवाद सत्य होगा, यद्यपि हम, जो इसके अन्य धात्म हैं, उतने ही वास्तविक तथा स्वाधीन रहेंगे जितना हमें स्वयं को प्रीति होता है । इस प्रकार 'निरपेक्ष प्रत्ययवाद' मनोनिष्ठ एवं वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद के लक्षणों को एकत्व प्रदान करेगा । यह उनका सश्लेषण होगा,—यद्यपि ऐसा करने के लिए इसको 'मानस' शब्द पर से अपने अधिकार को छोड़ने का खतरा मोल लेना होगा और इस प्रकार यह प्रत्ययवाद की नहीं रह जायगा !

(२०५) इन विचारों का सामान्यीकरण इस रूप में किया जा सकता है जो शाब्दिक रूप से प्रत्यन्त सरल है

समस्त सीमित सत्ता सापेक्ष सत्ता होती है,

समस्त सापेक्ष सत्ता में निरपेक्ष सत्ता निहित होती है।* इससे हम निम्नलिखित उप-सिद्धान्तों को निगमित कर सकते हैं।

समस्त प्रांशिक सत्ता (प्रांशिक सत्य, प्रांशिक शुभ को समाविष्ट करते हुए) में पूर्ण सत्ता, सत्य, शिव निहित होते हैं।

समस्त भ्रान्ति में सत्य की यथार्थता निहित होती है, समस्त अशिव में शिव की यथार्थता निहित है।

समस्त विरोध तथा वैषम्य प्रांशिक दृष्टियाँ, प्रांशिक भ्रान्तियाँ हैं और इन्हें सत्ता की चरम एकता द्वारा अभिभूत किया जाना चाहिए।

(भिन्न पदों के मध्य) समस्त सम्बन्ध सम्बन्धित पदों की एकता को अन्तर्निहित करते हैं।

यदि इन सिद्धान्तों को जगत् की संरचना की रूपरेखा के निर्देश के रूप में लिया जाए, तो हमें चिन्तन की एक ऐसी विधि प्राप्त हो जायगी जो समय पाकर हमें चरम सत्य पर पहुँचा देगी। हमें जो प्रांशिक सत्य प्राप्त है अनुभव के प्रवाह में हम स्वयं उसे उसकी भ्रान्ति को उद्घाटित करने देंगे और इस प्रकार एक स्थिति से दूसरी स्थिति की ओर बढ़ते हुए हम उस प्रवस्था पर पहुँच जाएँगे जिस तक प्रत्येक आरम्भ-बिन्दु ले जाता है। यह इन्द्रात्मक तर्कणा की सामान्य धारणा है जो हमें धनोपचारिक रूप से प्लेटो में मिलती है, और जो हेगेल में जाकर उसके दार्शनिक तन्त्र का आधार बन जाती है। परम सत्य, जो हमें इस यात्रा के अन्त में उपलब्ध होता है—और जिसकी अस्वीकृति में इसकी स्वीकृति निहित है।

‘जब पल उठते हैं मुझको
में स्वयं पल ही होता है’

उन प्रांशिक अन्तर्दृष्टियों को अस्वीकार नहीं करता जिन्होंने हमें इस तक पहुँचाया है : यह उन्हें समाविष्ट करती है, उनकी व्याख्या करती है और उन्हें यथास्थान रखती है। और हेगेल के लिए, परम सत्ता उस समस्त यात्रा को इससे विभिन्न सयोगों तथा भ्रान्तियों सहित

* किसी भी वस्तु के विषय में यह कहना कि अमुक वस्तु सापेक्ष है स्पष्टतः एक अपूर्ण वाक्यांश का प्रयोग करना है यह किसी से सापेक्ष है, जिस प्रकार गति का माप लम्बाई की स्थिति एवं गति से सापेक्ष होता है उस सापेक्षता के लिए वह सूत्र एक निरपेक्ष सूत्र होगा (यदि वह स्वयं किसी अन्य वस्तु से सापेक्षता न रखता हो जहाँ निर्देश पद सापेक्ष न रहे जाए तब वह उस श्रृंखला का निरपेक्ष पद होगा)। सापेक्षता का पता केवल तभी चलेगा जब सम्बन्धित निरपेक्ष का पता चल जाएगा। सापेक्षता का भौतिक सिद्धान्त एक ऐसे सूत्र को प्राप्त करने का प्रयास है जो सभी रूपान्तरणों के सदर्भ में सदा बैठता है, अर्थात् जो एक निरपेक्ष सूत्र हो।

‡ आगे पृष्ठ और उसके आगे देखें।

समाविष्ट करती है क्योंकि वे भी सम्पूर्ण के महत्त्व एवं गुण में प्रविष्ट होने हैं यद्यपि समस्त प्रतीतियों को समाविष्ट करता है। जिन्हें अथ प्रतीतियों के रूप में जान लिया जाता है वे अब भ्रमोत्पादक नहीं रहतीं।

(२०६) मैं कह चुका हूँ कि ये सिद्धान्त शान्दिक रूप में सरल हैं। ये सरल होने हैं, परन्तु ये अपनी अत्यधिक घनता के कारण मनस् को उद्वेगित कर देते हैं। ये अज्ञानता की ओर ले जाते प्रतीत होते हैं, और जिज्ञासु के मन में इस प्रकार की धारणा उत्पन्न करते हैं कि उसने परम को प्राप्त कर लिया है क्योंकि, क्या परम प्रत्येक सापेक्ष में निहित नहीं है, और क्या व्यक्ति के सम्मुख सापेक्ष नहीं होता? कम से कम हमें यह विश्वास है कि कोई निरपेक्ष सत्य है, और कोई परम सत्ता है, इसमें सभी सघर्ष समाप्त हो जाते हैं, प्रत्येक प्रत्यक्ष कुरूपता सौन्दर्य में अन्तर्भूत हो जाती है, प्रत्येक अशिव तथा दोष पूर्ण विजय के इतिहास में घटनाओं के रूप में प्रविष्ट हो जाते हैं। मनस् को इस अवस्था में, पूर्णता का आकार मात्र उसके तत्त्व का रूप ग्रहण कर लेता है, और ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्णत्व के सिद्धान्त के प्रत्यक्ष द्वारा आत्मा भी विमोहित होकर लक्ष्य को प्राप्त करने के परिश्रम से मुक्ति प्राप्त कर लेती है।

क्या इन सिद्धान्तों की सरलता में ही कोई ऊपरी आकर्षण नहीं है? उनकी वृहत् सामान्यता में क्या इस ग्रन्थियुक्त वास्तविक विश्व के कतिपय सरचनात्मक लक्षणों की उपेक्षा नहीं हो जाती?

(२०७) क्योंकि मानव जाति के लिए अज्ञानता के विचार मात्र मनोवैज्ञानिक रूप में हानिप्रद हैं, [अतः] उस काल में जिसमें परम तत्त्व के विचार को बहुत प्रथम मिला एक ऐसे युग को निमंत्रित किया जिसमें स्वयं परम तत्त्व की सकल्पता की खिल्ली उड़ाई गई। ऐसा लगता था कि सर्व-एक तत्त्व का आदर्श अज्ञेय है, और उस पर आक्रमण के लिए यदि दुःसाहसी नहीं तो किसी साहसी व्यक्ति की शक्ति की अपेक्षा थी। इस क्रान्ति का नेतृत्व करने के लिए विलियम जेम्स योग्य व्यक्ति था।* (बैराइटीय भाव रिलीजियस एवस-पीरियस [धार्मिक अनुभव की विविधताएँ] के १७ वें से २० वें भाग तक [एव] ए प्युरेतिस्टिक यूनिवर्स [एक बहुत्ववादी विश्व] नामक पुस्तक से तुलना कीजिए)।

परम तत्त्व के विरुद्ध उसकी सहज आपत्ति इस बात पर आधारित थी कि परम जगत् की ससीम तथा व्यष्टि सत्ताओं की स्वाधीनता तथा स्वतंत्रता को निगलता हुआ प्रतीत होता है। वह इस बात में सन्देह करता है कि जगत् का प्रत्येक तथ्य दूसरे प्रत्येक तथ्य से इतने घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है कि इसकी सत्ता अतएव हमें परम की ओर ले जाती है। जगत् में जो सम्बद्धता दीर्घ पड़ती है वह शिथिल है कोई भी तत्त्व हमें अन्त तक नहीं ले

* उसका स्वभाव इस धटना से पता चलता है एक बार जेम्स और रॉयस यह दोनों दार्शनिक बोकोरुहा में किसी शिलाखण्ड पर बैठे थे और जेम्स की पुत्री इन दोनों की तस्वीर खींच रही थी उस समय जेम्स ने मोठी चुटकी सेते हुए कहा "रॉयस! मैं कहता हूँ सामने देखो, परम को भाव में छोड़ो।"

जाता। जगत् में कार्य कारण सम्बन्ध, निर्धारण तथा व्यवस्थित अन्वयोन्यायित सम्बन्ध हैं, इसका अर्थ यही है कि इसमें अव्यवस्था नहीं है परन्तु यह पूर्ण रूप से कार्य कारण सबध द्वारा आबद्ध नहीं है और न ही यह पूर्ण रूप से निर्धारित है, यह 'जड विश्व' [बलाक मूनिवर्स] नहीं है, इसमें नवीनता [नव परिवर्तन], स्वतन्त्रता तथा मौलिक आरम्भ के लिए स्थान है। अपने सभी व्यवस्थापनों के लिए हमें कहना पड़ेगा "अमी भी पूर्ण नहीं!"

काल तथा परिवर्तन की यथार्थता को परम तत्त्व जोखिम में डाल देता है क्योंकि यह अपनी एक ही दृष्टि में भविष्य को भूतकाल के साथ, समस्त काल को आर्धदृष्टित कर लेता है। यदि भविष्य को भी वर्तमान के साथ देखा जा सके, तो भविष्य भविष्य नहीं रह जाता और हमारी सबलपेच्छाओं के प्रति इसकी अधीनता नष्ट हो जाती है, और इसीलिए स्वतन्त्रता भी विलुप्त हो जाती है।

इस प्रकार का जगत् अत्यन्त मुग्धित होता है : इसके सकट तथा साहसिक कार्य पूर्व-निर्धारित रूप में समाप्त हो जाते हैं, और सबका योग चरम विघ्नान्ति एवं मुरझा है,— कोई भी खतरा वास्तविक नहीं है।

दूसरी ओर, परम तत्त्व इस अर्थ में निष्फल है कि इससे हम इस विषय में कोई अनुमान नहीं लगा सकते कि क्या होने वाला है। समस्त अतीत काल में इसकी सत्ता, सवेदनशील ससीम प्राणियों के दुःखों एवं विपत्तियों से सगत रही है, और जहाँ तक हम देख सकते हैं, यह भविष्य में भी उनके अनुकूल रह सकता है। यह केवल अनुदर्शी रूप से क्रिया करता है। और ऐसा होने पर भी, यह हमारे लिए अशुभ को शुभ में बदलने के लिए कार्य नहीं करता क्योंकि न तो हमें निरपेक्ष दृष्टिकोण प्राप्त हुआ है और न ही सकता है।

(२०८) क्योंकि परम तत्त्व का धर्म के ईश्वर से सादात्म्य नहीं होता, अतः कही ऐसा तो नहीं है कि किसी तार्किक आदर्श को ऐसी सत्ता पर अनुचित रूप से थोप दिया गया हो जो इतनी समृद्ध है कि वह इस आदर्श में नहीं बच पाये? वर्गीकृत ज्ञान के क्रम में प्रत्येक अंश की परिभाषा क्रमशः उच्चतर जाति के पदों द्वारा दी जाती है, और इस प्रकार अन्ततः सभी कुछ पूर्ण के द्वारा परिभाषित किया जाता है। परन्तु सत्ता सर्वदा ज्ञान का अतिक्रमण करती है। परम तत्त्व का त्याग और एक ऐसे ईश्वर को और लौटना हमारी बौद्धिक, सौन्दर्यपरक तथा नैतिक सहज अनुभूतियों के संपूर्ण क्षेत्र के साथ अधिक न्यायसगत हो सकता है। एक ऐसे ईश्वर की ओर लौटना जिसे संपूर्ण नहीं माना जाता है, जो अशिव से पृथक् और उसका विरोधी है, जो एक ऐसे सधर्म में सम्भव भागीदार है जिसका परिणाम पूर्व निर्धारित नहीं है, और जिसमें हमारा भाग लेना वास्तव में कोई अन्तर ला सकता है, अर्थात् जो एक ससीम ईश्वर है।

क्योंकि अन्ततः, ससीमता के लिए यह सदा ही नयी आवश्यक हो कि वह अपनी व्याख्या दे? हमारे चारों ओर जो कुछ है वह सीमित, बद्ध, अपने आसपास की वस्तुओं में भी प्राणिक रूप से अन्तर्भूत, प्राणिक रूप से सतुष्ट और अपनी सीमित सत्ता में ही पूर्ण होता है। यह तथ्यात्मक है, और वह है : वह स्वयं को स्वीकार करता है, [हमें चाहिए कि] हम

इसे स्वीकार करें और इसके अस्तित्व को पूर्ण तक ले जाने वा जो कृत्रिम उत्तरदायित्व है उसका त्याग करें।

(२०६) जेम्स का विद्रोह अथवा स्वभावगत प्रतिक्रिया है, और उस सबके प्रति बिस्मरण-शील है जो इस प्रकार की कठिनाइयों को दृष्टि में रखकर ही परम तत्त्ववादियों और विशेषतः रॉयस* द्वारा लिखा गया है। परन्तु उसने सहृदय प्रवर्तक का कार्य किया है, निरपेक्षतावाद के आवरण के नीचे जो सुगुप्त असन्तोष है उसे उसने अनावृत कर दिया, उसने पुनरावृत्त बहुत्ववाद तथा समीपतावाद की रकी हुई धारा को निमुक्त किया, स्वतन्त्रता तथा काम की यथार्थता (धर्मता) की पुनर्भब्यक्ति को प्रोत्साहन दिया है, और यदि वह 'नव्य-यथार्थवाद' का, जिसके सम्बन्ध में शीघ्र विचार करेंगे, नहीं तो कम से कम इसके जन्म में उसने अवश्य योगदान किया है।

इसी बीच परम तत्त्व के अन्वेषण [इनडिविडुअलिटी] के सम्बन्ध में कुछ टिप्पणियाँ (२१०) (१) यह प्रत्ययवाद पर नहीं अपितु एकत्ववाद पर अन्वेषण है। यदि यह अन्वेषण किया जाना सम्भव है तो यह पारमनीडीज, स्पिनोज़ा, प्लोदिनस, तथा फॉयबर्ग के एकत्ववाद पर समान रूप से प्रयुक्त होता है, और इनमें से कोई भी प्रत्ययवादी नहीं है। निरपेक्षतावाद पर यह उसी सीमा तक प्रयुक्त होता है, जिस सीमा तक वह निरपेक्षतावाद है, उसके आदर्शवादी पक्ष पर यह प्रयुक्त नहीं होगा। इसी कारण, 'निरपेक्ष प्रत्ययवाद' को मैंने प्रत्ययवाद के विशिष्ट प्रकार के रूप में नहीं माना है।

(२११) (ii) तथ्यों से असम्बद्धता और साथ ही साथ किसी अथ तक सम्बद्धता की माँग में उक्त तर्क उचित प्रतीत होता है। जगत् में शिथिल सधियाँ हैं, और सम्बन्धों के सूत्र हैं जो चूक जाते हैं। जगत् में नैतिक क्रम का अभाव भी है, ऐसा न हो तो विस्मृति एवं क्षमा-शीलता असम्भव हो जाएँ और सम्पूर्ण नैतिक परिप्रेक्ष्य यन्त्रीकृत हो जाएँ। परमवाद के प्रस्तावक यह देखने में असफल हो गए हैं कि जगत् के यह दोनो लक्षण ही प्रामाणिक हो सकते हैं। कोई जहाज घाट पर है और फिर वही समुद्र के बीच में है दोनो स्थितियों में यह वही जहाज है और वही घाट है—उनके आपसी सम्बन्ध आकस्मिक हैं आन्तरिक नहीं। ध्यापक के प्रयोजन को दृष्टि में रखते हुए जहाजों से घाटों के सम्बन्ध में और घाटों से जहाजों के सम्बन्ध (आन्तरिक सम्बन्ध) में विचार किया जा सकता है, परन्तु कोई भी व्यक्ति घाट से उस जहाज के सम्बन्ध में विचार नहीं कर सकता और न ही जहाज से उस घाट के विषय में जगत् की समस्त अनियन्त्रित गति, यात्रा, सगत में इस प्रकार की असम्बद्धता (बाह्य सम्बन्ध) पूर्वकल्पित होती है। दूसरी ओर सूक्ष्म खरोचों एवं बिलरी हुई वस्तुओं से कोई चतुर जासूस यह अनुमान करने में समर्थ हो सकता है कि कौनसा विशेष जहाज किस विशेष घाट पर बाधा गया था यहाँ पूर्ण अनाश्रय नहीं है। अभी-अभी यह

* जोशिया रॉयस का मुख्य ग्रन्थ 'द वर्ल्ड एण्ड दि इन्वीजिबुअल' (१९००-१९०१), जैसा कि इसका शीर्षक इंगित करता है, परम निरपेक्ष सत्ता के जगत् में व्यक्तिगत जीवन तथा स्वतन्त्रता के यथार्थ को दिखाने का प्रयास करता है।

मानना पड़ेगा कि एक खण्ड ग्रन्थ खण्ड से अनन्त एव आधारभूत रूप में प्रभावित होता है, ऐसी घटनाएँ नहीं होतीं जिनके अवशेष नहीं रहते, चिह्नों से रहित घटनाएँ, पूर्ण हैं। स्वाधीनता तथा पूर्णता दोनों को मानना होगा।

(२१२) (iii) परन्तु परम तत्त्व के विरुद्ध आक्षेप करना उतना ही निरर्थक है जितना धर्माय के विरुद्ध आक्षेप करना। ये पद एक ही सत्ता की ओर संकेत करते हैं क्योंकि यदि परम तत्त्व धर्माय नहीं है तो वह परम तत्त्व नहीं है, और जब तक धर्माय परम तत्त्व (धर्माय स्वाधीन) न हो तब तक वह धर्माय नहीं है। 'परम तत्त्व' किमी अपरिहार्य समस्या के अप्राप्य समाधान का केवल एक नाम है। यदि जगत् में कोई परतन्त्र प्राणी है (ओर ऐसे प्राणी हैं), तो वह किमी पर धर्माय किमी स्वतन्त्र सत्ता पर निर्भर होता है। यदि 'परम तत्त्व' शब्द आक्रामक हो तो आप उस अज्ञात राशि को 'क' कह सकते हैं। निरपेक्षतावादी को यह स्मरण दिलाना पर्याप्त है कि उसका यह पद तत्त्वमीमासीय समस्या का समाधान नहीं है। अपितु समाधान के लिए मात्र स्थल है। परन्तु 'क' की अवधारणा का उन्मूलन स्वयं तत्त्वमीमासात्मक अन्वीक्षा के उन्मूलन के द्वारा ही सम्भव है।*

* अब हम उन भालोचनाओं की ओर उन्मुख होते हैं जो प्रत्ययवादी स्थिति से अधिक प्रत्यक्ष रूप से सम्बद्ध हैं।

□ □ □

* शायद सत्य के इस अत्यंत अस्पष्ट भान के माध्यम से, तब्य सब आकार के पुनारियों अर्थात् 'पेन्ड्रिय प्रत्ययवादियों' का अधुनातन समुदाय अर्थ को ऐसी परिभाषा देता है जिससे तत्त्वमीमासीय आवांक्षा को समाप्त किया जा सके क्योंकि तब अन्वीक्षा निरर्थक हो जाती है। यह सरल सी चाल है, परन्तु यह अनेक असावधान व्यक्तियों को धुनाने में सक्षम होती है। चासतीर ही उन लोगों को जो किन्ही अन्य कारणा से तत्त्वमीमासा (अथवा तत्त्वमीमासको) के प्रति अस्थिर रखते हैं।

अध्याय ३०

यथार्थवाद

(२१३) आधुनिक प्रत्ययवाद विचार का एक विशाल तन्त्र बन गया है। इससे सिद्धान्तों को जीवन के प्रत्येक विभाग, इतिहास, कला, धर्म, राजनीति तथा विधि पर प्रयुक्त किया गया है। अरस्तू एव टॉमस एक्वीनस के परवान् सभी तन्त्र निर्माण कर्त्ताओं में महानतम प्रत्ययवादी हेगेल (१७७०-१८३१) था। इतिहास-दर्शन पर उसके भाषण (जो उसके विचारों का सर्वोत्तम एव पठनीय परिचय है) तथा कला दर्शन, विधि दर्शन, धर्म दर्शन पर भाषणों ने न केवल इन विशिष्ट क्षेत्रों में भागे आने वाले चिन्तन को प्रभावित ही किया अपितु वे विचार की असमाप्य निधि भी हैं (जो दुरूह पारिभाषिक शब्दावली में संरक्षित हैं) अथवा यह प्रभाव प्रबल प्रतिक्रियाओं में निहित था। काल मार्क्स ने, जो हेगेल का छात्र था, उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति को स्वीकार तो किया, परन्तु उसका प्रयोग उसने इतिहास की जड़वादी व्यवधारणा पर किया।* यह अभी भी सत्य है कि प्रत्ययवादी परंपरा का संपूर्ण बल अभी महसूस किया जा सकता है जब अध्येता ने इनके सिद्धान्तों का इन दिशाओं में से एक या अधिक का अनुगमन किया हो।

जर्मनी के प्रत्ययवादी विचारकों की प्रतिष्ठा तथा वर्कले के प्रभाव ने साथ मिलकर नवीन ज्योति को प्रज्वलित किया यथा इंग्लैण्ड में कोलरिज तथा कार्लाइल, दोनों केपडों टी. एच. ग्रीन, एफ एच ब्रेडले, बरनाड बोसाके में, अमेरिका में कोलरिज के माध्यम से ऐमसन, दर्शन का सन्त लुइ स्कून्, जेम्स तथा रॉयस में, फ्रान्स में क्विटर कूजे, लैकेलियर, रैनुवीयर तथा बूतरो में, इटली में क्रोचे तथा जेन्टीली में।

कभी कभी प्रत्ययवाद स्वयं दर्शन के लिए एक धन्य नाम के रूप में प्रकट हुआ है। थोथि जगत् को समझने के लिए दर्शन को यह मानना आवश्यक है कि जगत् बोधगम्य है, कि विचार प्रकृति के अपारदर्शी पदों में प्रवेश कर सकता है—और इसका अर्थ यह है कि वह यथार्थ जो प्रकृति की व्याख्या करता है, स्वयं अपारदर्शी नहीं है, अपितु उसे विचार द्वारा उसी प्रकार समझा जा सकता है जिस प्रकार विचार अपने द्वारा समझा जा सकता है। इस प्रकार प्रत्ययवाद मानवीय आकांक्षा से इस मूलभूत विश्वास का केवल एक दार्शनिक रूप होगा कि जबकि “जो वस्तुएँ देखी जाती हैं वे अस्पायी होती हैं” वह यथार्थ जो धगोचर है और जो उन वस्तुओं को अनुप्राणित करता है, शाश्वत एव बोधगम्य दोनों है।

* मार्क्स एण्ड ऐन्जल्स, ‘कॉम्युनिस्ट मैनीफ़ेस्टो’ [माध्यवादी घोषणानाम], ऐन्जल्स, एफ ‘ऑरिजिन ऑफ क्रैमिली एण्ड स्टेट [क्रुडम्व एवं राज्य का उद्भव] र्यूडविग फॉयरबाख।

परन्तु किसी भी दर्शन के लिए यह सतरनाक स्थिति है कि वह सचेत रूा में दर्शन मात्र से अभिन्न मान लिया जाय अर्थात् रूढ़िवादी परम्परा में परिणत हो जाए। क्योंकि जब यह मानने की परम्परा बन जाती है कि किसी दर्शन को स्थापित किया जा चुका है तब उस युग की चेतना जो आदतन उसे स्वीकार कर लेती है किसी नये दर्शन को प्रस्तुत नहीं करती अपितु (जो एच मिल के शब्दों में) "एक ग्रीर पूर्वाग्रह" को अपना लेती है। प्रत्ययवाद के स्वास्थ्य के लिए यह ठीक रहा कि दूररी ग्रीर प्रकृतिवाद भी अधिक चौड़ी अथवा सैंकरी धाराओं के रूप में सदा इसके साथ-साथ रहा, ग्रीर भ्रत्यधुनातन वर्षों में दो अन्य प्रतिद्वन्द्वियों—यथार्थवाद तथा रहस्यवाद—ने जीवन का नया पट्टा ले लिया है। ये दोनों, जो परस्पर बहुत विरुद्ध समझे जाते हैं, मूलतः भिन्न प्रणालियों द्वारा प्रत्ययवाद में समीपन करने का प्रस्ताव करते हैं।

(२१४) मनस् की सामान्य मन. स्थिति के रूप में, यथार्थवाद वस्तुओं के विषय में हमारे निर्णयों से हमें तथा हमारी अभिरुचियों को अलग रखने तथा, वस्तुओं को अपनी कहानी कहने की स्वतन्त्रता देने की मनोवृत्ति है। यदि प्रत्ययवाद के लिए यह कहा जाय कि इसका स्वभाव प्रकृति में मनस् को देखने का है, तो इस पक्ष से यथार्थवाद इसके पूर्णरूप से विपरीत है। प्रत्येक विषय को हमारी सम्पूर्ण विशिष्ट सुवास प्रदान करने के हेतु यथार्थवाद जगत् का निर्बन्धितकरण तथा निर्मानसीकरण करने, तथा ऐसी दृष्टि से वस्तुओं को अनन्य तथा तथ्यात्मक रूप में देखने की ग्रीर प्रवृत्त होना है, जिसे यह प्रत्ययवाद की तुलना में एक साथ अधिक वस्तुनिष्ठ तथा अधिक वैज्ञानिक मानता है।

यह समभव है कि यथार्थवादी प्रत्ययवाद में मानवीय मिथ्याभिमान के कुछ अंश का अनुभव करें, मानो यह (प्रत्ययवाद) मनुष्य की "समस्त वस्तुओं का मानदण्ड" बना देता हो। श्रीमद् सन्तायना ने जर्मनी के प्रत्ययवाद के 'ग्रहवाद' को भावधित घातक के रूप में विचित्र रूप से विश्व की व्याख्या देने के कारण खरोंचा है। यथार्थवादी मनस् को जगत् के अग्र के रूप में देखता है; अधिक समभव है एक गौण अंश के रूप में जिसका विवेक की ग्रीर प्रयत्न धरण अपने स्थान को बनाये रखने को सीखने में निहित है।*

(यथार्थवाद ऐसा शब्द है जिसे बहुधा साहित्य तथा कला की प्रकृतियों, ग्रीर राजनीति की कतिपय मोह दूर करने वाली अथवा मोहरहित नीतियों पर प्रयुक्त किया जाता है। दर्शन में जिसे यथार्थवाद कहते हैं उसमें तथा इन प्रकृतियों में कुछ समानता है, परन्तु बहुत अधिक नहीं। इन दोनों में सभी यथार्थवादों की दृष्टि में समानता है : उनकी सब विषयों के उसी रूप में है जैसे कि वे हैं, उनका यह घातकविश्वास कि हम विषयों को उसी रूप में देख सकते हैं जैसे वे हैं, और प्रत्येक ऐसे मनोवेग से जो तथ्य के स्थान पर हमारी इच्छाओं अथवा

* इस विषय में यथार्थवाद प्रकृतिवाद के स्वभाव वाला है। प्रोफेसर ईरविन रकमैन द्वारा इसकी स्थिति को अन्तर्भावित घोषित किया गया है : 'चिन्तन किसी अज्ञात जीव द्वारा अनिश्चित एवं परिभाषित परिणाम में बहुत देर से प्राप्त की गई उपलब्धि है'—विरव की चिन्तन द्वारा आशय देने का अर्थ है मानो अन्तिम कड़ी यह सोचने लगे कि जिस शृंखला की यह अन्तिम कड़ी है वही उभय निर्माण करने वाला भी है। ग्रीर वेब ऑफ फिलॉसोफी [दर्शन की चार प्रणालियाँ], पृ. ८५।

मादशों को रख देता है, अथवा अन्वया विषय में हमारे चेतन आत्म को महत्त्वपूर्ण केन्द्र बनाने के प्रति उसका बँर। उदाहरण के लिए, कला में प्रत्ययवाद इस बात पर बल देता है कि विषय का तत्त्व इसका अर्थ अथवा आत्म है, और यह कि कला का कार्य इसी गुण को व्यक्त करता है। यह संभव है कि चित्राकन में वस्तुचित्रण की अनुरूपता पर यह कम बल दे। यथार्थवाद का बल इस बात पर है कि एक एक बात पर ध्यान दिया जाय। वस्तुतः वह कोमल भावनाओं अथवा अभिप्रेतियों को आघात पहुँचाने में अनिरीकृत रूप में सक्रिय हो जाता है यदि उसे यह शका हो जाती है कि वे हमारी दृष्टि से तथ्यों की अत्यन्त महत्त्वपूर्ण वुरूपता को प्रोक्षल करने का प्रयाम कर रही हैं। इसी प्रकार दर्शन में, यथार्थवाद उभ प्रकार की प्रवृत्ति के विरुद्ध सशक्त रहता है जो जगत् के तत्त्व से अत्यन्त घनिष्ठ रूप में सम्बद्ध होने की प्राणा रखती है और वस्तुओं की वास्तविकता के समीपम पहुँचने में सावधानीपूर्वक, सूक्ष्म, निष्पक्ष एवं निर्भीक विश्लेषण की आवश्यकता पर बल देता है। यह तथ्यों एवं विचारणा को आरम्भिक बिन्दु मानता है और विश्वासों को उनकी उपयोगिता के आधार पर चुनने के स्थान पर जगत् के इस प्रकार अन्वीक्षित रूप को उसके वाछित रूप से बहुत भिन्न पाने के लिए तत्पर रहता है।

यहाँ तक, विभिन्न यथार्थवाद सहमत हैं, परन्तु मन. स्थिति की इस सामान्य समग्रमना को छोड़कर, वे विभिन्न मार्गों का अनुगमन करते हैं। दर्शन में किसी यथार्थवादी के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह मैकियावेली अथवा श्रीमन् चैम्बरलेन की राजनीति का अनुगमन करने वाला हो। भ्रान्ति से बचने के लिए आरम्भ में ही विद्यार्थी को दर्शन के सदर्थ में यथार्थवाद पर सोचते हुए कला अथवा राजनीति के यथार्थवाद को भुला देना अच्छा होगा।

(२१५) स्पष्टतः यथार्थवाद की यह सामान्य वृत्ति अपने आप में दर्शन का एक प्रकार होने के लिए पर्याप्त नहीं है। अपने को अथवा अपनी इच्छाओं को तथ्यों पर लादे बिना, उनको स्वयं को बोलने देना एक ऐसी मनोवृत्ति है जिसके लिए हम सभी को प्रयास करना होगा (और जिसका अनुभववाद विशेष रूप से पोषण करता है)। अतः यह एक प्रकार का ऐसा बौद्धिक गुण है जिसके लिए कोई भी व्यक्ति स्वैच्छा से यह स्वीकार नहीं करेगा कि वह उससे विहीन है, और इस सीमा तक प्रत्येक व्यक्ति एक प्रकार से यथार्थवादी है।

निश्चय ही मात्रा के भेद होते हैं। उदाहरण के लिए, प्लेटो की तुलना में अरस्तू अधिक यथार्थवादी है। वह कठिण बल है, और निरीक्षणकर्ता अधिक। वह विशेष र्वि के माय तथ्यों का अध्ययन लेता है जिसकी प्लेटो में कमी है। वह पृथक् वस्तुओं की विगिष्टता का आनन्द लेता है जगत् में वस्तु के विभिन्न प्रकारों के अध्ययन में तथा उन भिन्न प्रकारों के नियमों को सोचने में, जिनका ये वस्तुएँ पालन करती हैं, वह र्वि लेता है, वह उन व्यापक सामान्य सिद्धान्तों के लिए कम तत्परता से दौड़ता है जो विश्व में समाविष्ट हैं। वह दूररे स्तर के सिद्धान्तों तथा आशिक सामान्यताओं के महत्त्व को समझता है। सत्ता में अरस्तू पर्याप्त सीमा तक एक वैज्ञानिक और साथ ही एक दार्शनिक भी है, वह उन सीमान्त क्षेत्रों में आनन्दपूर्वक रहता है जहाँ विज्ञान तथा दर्शन मिलते हैं। इसी के कारण वह विज्ञानों का महान् विभाजक बन गया है और उसने यान्त्रिकी, खगोल-

विधा, वनस्पति-विज्ञान, नैतिकी, राजनीति, अलवारशास्त्र, तर्क शास्त्र तत्त्वमीमासा पर स्वतन्त्र प्रबन्ध [ट्रीटाइस] लिखे हैं। यूनानियों में वह श्रेष्ठ तन्त्र-निर्माता [सिस्टम मेकर] हैं, जो महत्त्वपूर्ण भेदों में ह्रापित होता है और जब वह वस्तुओं में व्यक्त होता है तो उस समय वह स्वयं जो एव 'मनस्' को उस वर्णन से बाहर रखने में समर्थ रहता है।

(२१६) परन्तु क्या प्लेटो एव अरस्तू के बीच इस मन स्थिति के वैपरीत्य के आधार में सिद्धान्त का कोई ऐसा भेद है जिसका उद्घाटन होना चाहिए? इस प्रकार की विषमताओं में कम से कम, भिन्न प्रकार के दर्शनों के बीज निहित रहते हैं।

सिद्धान्त की बात यह हो सकती है : अरस्तू वस्तुओं की विशिष्टता एव भेद को जगत् के एक यथार्थ तथा महत्त्वपूर्ण लक्षण के रूप में ग्रहण करता है, जबकि प्लेटो के लिए प्रकार-लक्षण (अथवा 'प्रत्यय')—जो अनेक वस्तुओं में उनके आदर्श के रूप में सामान्य हैं—उन वस्तुओं के विषय में वास्तविक तथा महत्त्वपूर्ण बात है। प्रकृति की उन वस्तुओं पर, उन्हीं के लिए विचार करने में, जो अधिकांश में एक दूरी में स्वतन्त्र हैं, तथा उनकी ही निरीक्षणकर्त्ता मनस् से स्वतन्त्र है, अरस्तू स्वयं को सक्षम पाता है—वस्तुन उमें ऐसा नहीं लगता कि वह इस चर्चा में मनस् को भी घसीटे। समान जाति अथवा वर्ग की वस्तुएँ जिनका वर्णन प्लेटो एक ही प्रत्यय में सहभागी होने के रूप में करेगा, अरस्तू उनका वर्णन करते हुए कहेगा कि वे समान 'आकार' [फार्म] लिए हुए हैं : इस प्रकार वह इस सुझाव का परिहार कर देता है कि किसी सामान्य लक्षण का स्वयं में ही प्रतिरूप हो सकता है—आकार तभी यथार्थ होता है जब वह मूर्त रूप ग्रहण करता है। निश्चय ही, आकारों का ग्रहण मनस् द्वारा होता है परन्तु वे अपने अस्तित्व के लिए मनस् पर निर्भर नहीं होते। उनकी प्रथम सत्ता वस्तुओं में होती है, मनस् द्वारा उनका ग्रहण उसके पश्चात् होता है। स्वयं मनस् [के लिए यह] कोई संबन्ध्याप्त वस्तु नहीं है परन्तु उन अनेक वस्तुओं में से एक है जिनमें मिस्रकर जगत् का निर्माण होता है और वस्तुओं तथा मनस् पर स्वतन्त्र रूप से विचार कर पाने के कारण अरस्तू यह भ्यायोचित समझता है, कि उन्हें पृथक् [होने योग्य] सत्ताओं के रूप में माना जाय, और वह उन सभी को 'द्रव्य' की मज्ञा देता है।

यह विशेषता किसी दर्शन का प्रमुख लक्षण बन सकती है (अरस्तू के दर्शन में ऐसा नहीं होता)। फलतः यह एक विशिष्ट 'यथार्थवाद' है।*

हम कह सकते हैं कि यथार्थवाद (१) मुख्य रूप से जानने की एक प्रणाली है, जो बुद्धिवाद का एक ऐसा रूपान्तर है जिसका स्थूल रूप में उस बुद्धि में अधिमान्य [व्यवस्थात्मक] आत्मविश्वास के रूप में वर्णन किया जा सकता है जो विश्लेषण एव विच्छेदन करती है, वस्तुओं में विभेदन की रेखाओं को तथा इकाइयों को लक्ष्य करती है, और जानने की इस प्रणाली में (२) यह तत्त्वमीमासीय विश्वास निहित है कि जिन विषयों को हम देखते हैं वे ठीक उसी रूप में जैसे वे प्रकट होते हैं हमसे वास्तव में स्वतन्त्र हैं, और एक

* दर्शन में यथार्थवाद के अनेक प्रकार के भ्रान्तिजनक अर्थ हैं। हम इनमें से एक को देख चुके हैं।

दूसरे से भी [स्वतंत्र हैं]। इसके सिद्धान्तों का हम इस वाक्यांश में सन्निविष्ट कर सकते हैं, जो पृथक् दिखाई देता है वह पृथक् है।

इस प्रकार, यथार्थवादी दृष्टि के लिए, जगत् के जोड़ ढीले पड़ जाते हैं। वस्तुओं की समग्रता को एक ही केन्द्र-बिन्दु से वर्णन करने के प्रयास को चाहे वह जड़ हो, मानविक हो अथवा कोई अन्य, कृत्रिम तथा अनावश्यक घमटकार मानकर छोड़ दिया जाता है। सभी एकत्ववाद निष्कर्षों पर पहुँचने की जल्दी में रहते हैं। हमें बुद्धि में निष्ठा रखनी ही पड़नी है परन्तु जब बुद्धि 'एकता खोजती है' (१०८ वां परिच्छेद), तो हममें जो यथार्थवादी पहरेदार है वह खतरे को सूँध लेता है,—यह निश्चित है कि एकता की मानवीय इच्छा तथ्यों को भूँटा कर देगी। साधारण प्रत्यक्ष जगत् को किसी एक वस्तु के रूप में नहीं (और न ही दो वस्तुओं के रूप में,—यद्यपि द्वैतवाद की स्पष्टतः यथार्थवादी प्रेरणा है), अपितु अनेक प्रकार की अनेक वस्तुओं के रूप में प्रस्तुत करता है और जबकि यह सत्य है कि एक अधिक गहन वैज्ञानिक निरीक्षण इन वस्तुओं को अनेक रूपों में सम्मिश्रित दिखाता है, तो भी सम्बन्ध तथा एकता के बीच एक मौलिक भेद है। जगत् के अन्वय, जिनमें प्रत्येक की द्रव्य रूपी सत्ता है, बिना किसी एक द्रव्य से अनुगमित हुए अथवा उसमें मिले साथ-साथ कार्यरत हैं।

(२१७) आधुनिक प्रत्ययवाद के आगमन से पूर्व, यथार्थवादी की यह मूल अवस्था प्रचलित दार्शनिक अभिवृत्ति थी। ईश्वर में विश्वास के साथ यह तब तक पूर्णतः मगत थी, जब तक ईश्वर को समग्र विश्व के रूप में नहीं सोचा गया, अपितु उसे केवल ऐसी सर्वश्रेष्ठ सत्ता के रूप में माना गया जिससे हमें प्रकृति तथा मनुष्यों के उभार को जिनमें अनेक वस्तु पृथक्करणीय सत्ताएँ हैं अलग करना चाहिए। इस प्रकार भरतृ ने ईश्वर को 'अन्तिम कारण', एक शाश्वत आत्मावलोकन करने वाली बुद्धि के रूप में माना, जो जगत् का सृजन नहीं करती परन्तु जिसकी ओर, शुभदेव के तरव-रूप में, अरूप सामग्री से निस्सारित जगत् की समस्त वस्तुएँ बढ़ती हैं।

टॉमस एक्वीनास (१२२७-७४), महान् स्कोलैस्टिक तथा विचारों का व्यवस्थापक जिसने भरतृ की तत्त्वमीमाणा तथा ईसाइयों के ईश्वर विज्ञान को एक बृहत् सश्लेषण में समन्वित किया, अधिक सगत रूप में यथार्थवादी था। ईश्वर जगत् को सृष्टि करता है, परन्तु ईश्वर वह जगत् नहीं है जिसकी उसने सृष्टि की और न ही अधिक सुनिश्चित रूप में जगत् को वह अपने में सन्निविष्ट करता है। प्रत्येक की स्वतंत्र रूप में बिना दूसरे की ओर संकेत के कल्पना की जा सकती है और उसका अध्ययन किया जा सकता है। ईश्वर तथा जगत् के बीच का सम्बन्ध विचारक तथा विचार जैसा नहीं है, अपितु एक मूल द्रव्य तथा उससे व्युत्पन्न परन्तु पृथक् द्रव्य अथवा द्रव्यों के समूह के बीच सम्बन्ध जैसा है।

सृजित वस्तुएँ हम अर्थ में यथार्थ हैं कि वे वास्तविक शक्तियों का प्रयोग करती हैं। उनमें (भरतृ के द्वारा वर्गीकृत)* 'निमित्त कारणत्व' होता है जो अन्य वस्तुओं में नियमित

* पादो पृ १०६, १०८ देखिये।

और इसलिए विश्वसनीय परिणामों को घटित करने में समर्थ है। इसके अतिरिक्त सजीव वस्तुएँ अन्य वस्तुओं को सत्ता संप्रेषित करने की सामर्थ्य रखती हैं। ईश्वर सृजन करके फिर उस पर नियन्त्रण नहीं रखता, अपितु उसने अपनी सृष्टि को स्वतः कार्य करने का अधिकार दे दिया है। सृष्टिकर्ता की विभूति उसकी रचना की कमजोरी में दिखलाई नहीं पड़ती, अपितु उसकी सबलता में दिखलाई पड़ती है, अतः ईश्वर के गौरव को बढ़ाने के लिए निर्मित सत्ताओं की आन्तरिक शक्ति को घटाना झूठी भक्ति है।

टॉमस एक्वीनास के अनुसार, यह सत्य है, कि जगत् में जो कुछ भी किया जाता है वह ईश्वर के द्वारा किया जाता है और प्रथम दृष्टि में, यह बात उस प्रतिज्ञा से असंगत प्रतीत होती है कि निर्मित वस्तुओं की प्रकट कारणता यथार्थ है। परन्तु एक्वीनास दोनों कथनों पर दल देता है। सब कुछ ईश्वर द्वारा किया जाता है : क्योंकि अपने व्यक्तित्व के लिए प्राणी अपने सृष्टा पर निरन्तर निर्भर रहता है, यदि ईश्वर अपनी सृष्टि का भरण पोषण करना बन्द कर दे तो यह विनष्ट हो जाएगी। ईश्वर किन्हीं भी ऐसे प्राणियों को नहीं बना सकता जो उसके बिना एक क्षण के लिए भी, अपना कार्य चला सकता हो, क्योंकि यदि कोई ऐसा प्राणी होता तो उस क्षण वह स्वयं अपना ईश्वर होता (सम्मा थियोलोजिका, (1/104/1)। अतः ईश्वर, क्रियाशील प्राणियों को बनाए रखने में, कर्म को बनाए रखता है, और इस अर्थ में उस प्रत्येक कार्य को करता है जो किया जाता है।

ईश्वर के कर्म तथा प्राणी के कर्म में जो सम्बन्ध है वह (अपूर्णा रूप से) मोटर कार के चालक तथा उसके इन्जन के सम्बन्ध के सदृश्य है। मोटर कार अपनी शक्ति से चलाई जाती है, चालक की शक्ति से नहीं, तो भी जब तक चालक इन्जन को बराबर ईंधन [पेट्रोल] नहीं देता रहेगा तब तक मोटर कार कुछ नहीं कर सकती। मोटर कार अपने को स्वयं चलाती है और तो भी यह मनुष्य [चालक] ही होता है जो मोटर कार को चलाता है। अतः ईश्वर ऐसी अवस्था को बनाए रखता है जिसके बिना न तो वस्तुएँ हो सकती हैं और न ही 'कारण' हो सकते, इस अवस्था में, वस्तुएँ उन शक्तियों का प्रयोग करती हैं जो उनकी सत्ता को परिभाषित करती हैं। ये शक्तियाँ वास्तव में ईश्वर से नहीं अपितु प्राणियों से सम्बन्धित हैं, क्योंकि इन शक्तियों पर इन प्राणियों के विशिष्ट लक्षणों की छाप विद्यमान है—विभिन्न विषय नियमित रूप से विभिन्न परिणामों को जन्म देते हैं। नाना रूपों वाली इस नियमबद्धता में यह निहित है कि ईश्वर की एकमात्र शक्ति, मानों, उनकी अनेक तथा वैयक्तिक शक्तियों में निहित है और उनके माध्यम से अपरिवर्तित होती है (सम्मा कान्टा जेन्टाइल्स, तीसरा भाग, पृष्ठ ६६)।

इस प्रकार, सन्त टॉमस प्लेटो की उस परम्परा की आलोचना करता है जो केवल प्रकृतिक एवं अपरिवर्तनीय प्रत्ययों को ही वास्तविक सत्ता प्रदान करती है और जिसके लिए भौतिक एवं मानवीय क्रिया का समग्र क्षेत्र सत् [यथार्थ] की छाया मात्र है। इससे भी अधिक वह पहले ही [पूर्वाभास के रूप में] मैलब्रॉन्ज* जैसे विचारकों के सिद्धान्तों की भी

* निकोलस मैलब्रॉन्ज (१६३८-१७१६) दकार्त का ऐसा अनुयायी था जिसने मनस् की शरीर पर तथा शरीर की मनस् पर प्रिया की व्याख्या देने के दकार्त के प्रयास की असफलता का सामना करने का प्रयास इस प्रकार की किसी भी प्रिया को अस्वीकार कर के किया। मनस् में किसी

प्रालोचना करता है, जिसके लिए मनुष्यो एवं वस्तुओं का समस्त गोचर व्यवहार वास्तव में ईश्वर की सतत प्रक्रिया से प्रभावित होता है और स्पष्टतः वह किसी भी ऐसे प्रतीतिवाद जिसका मूल बर्कले तथा ह्यूम के विचारों में रहा हो को स्वोकार नहीं करेगा जो जगत् को 'अनुभव' का एक निस्तेज तन्त्र बना देना हो। जो आन्तरिक द्रव्य एवं ऊर्जा से विहीन है, चाहे इसके साथ यह बात भी क्यों न जोड़ दी जाय कि प्रतीतियों का यह तन्त्र एक ऐसी देवी सकल्पेच्छा से पोषित होता है जो हमसे इन प्रतीतियों को उत्पन्न करती है। ईश्वर सत्ताओं के समूह का सरक्षण करता है, विभवों के समूह का नहीं। और हमें जब इस मृष्ट जगत् का बोध होता है तो हम जो प्रत्यक्ष करते हैं वह प्रत्यक्ष अथवा प्रतीतियों का जुनूस नहीं है अपितु इन्हीं सत्ताओं का है, जो स्वायत्त शक्तियों से युक्त हैं, चाहे हम उनका प्रत्यक्ष करें या न करें।

यह सत्य नहीं है कि 'हीना प्रत्यक्ष किया जाना है' : (किसी मृष्ट वस्तु के रूप में) मनु का अर्थ है उन शक्तियों का धारण एवं उपयोग जो ईश्वर द्वारा प्रदत्त तथा पोषित की जाती हैं। प्राणियों की सत्ता निश्चय ही निरपेक्ष नहीं है, क्योंकि यह सन्तु रूप से ईश्वर पर निर्भर रहती है, परन्तु हम सीमा का अर्थ यह नहीं है कि यह किसी देवने वाले के प्रत्यक्ष पर, चाहे वह ईश्वर ही क्यों न हो, निर्भर करना है। क्योंकि ईश्वर का प्रेम इनका पोषण करता है, उसकी चित्र-चेतना नहीं और उसका प्रेम हमें, जो महानतम शक्ति प्रदान करता है, वह दूसरों से प्रेम करने तथा अन्यो को उत्पन्न करने की शक्ति है, अर्थात् प्रेम में किसी अन्य को सत्ता प्रदान करना है।

जॉन लॉक (१६३२-१७०४) भी इसी प्रकार का यथार्थवादी है, यद्यपि जिन कठिनाइयों का सामना उसने इस प्रश्न का उत्तर देने का प्रयास करते हुए किया कि द्रव्य क्या है, — वह द्रव्य जो इन अनेक विनिष्ट सत्ताओं को उनके यथार्थ का सारभाग प्रदान करता है और जिनके स्पष्ट रूप से वर्णन ने एक ऐसे मार्ग को प्रशस्त किया जो सीधा बर्कले तक पहुँचना है।

इस प्रकार आधुनिक काल की सीमा तक यथार्थवाद किसी बहुत्ववादी विश्व का एक प्रकार का अपरोक्ष, उन्मुक्त, सक्षिप्त भोग [अनुभव] प्रतीत होता है, जिसकी विविधता में वही सन्तुष्टि मिलती है जो श्रेष्ठतमोपर, तोलसतोय अथवा विलियम जेम्स में उपलब्ध होनी है। यह सदेह धाम्य होगा कि इन महान् विचारकों के द्वारा विश्व-चित्र को जो अन्वय-सन्धिमयता प्रदान की गई है वह उच्च भारी कर्णोत्पन्न बौद्ध के क्लृप्ता, जिसके समस्त उनके सर्वज्ञान सम्बन्ध मनस् भी जब तक प्रत्यक्ष रूप में सडखडा गये, अन्तत इतनी सिद्धान्त की बात नहीं जितनी 'अन्वीक्षा को स्थगित करने की है। अभी तक यथार्थवाद चेतन रूप से दर्शन का प्रकार नहीं बना : इसे आत्म-चेतन एवं परिभाषा' के लिए आधुनिक प्रत्ययवाद के आघात की आवश्यकता थी।

भी क्रिया के घटित होने के 'अवसर' पर तथा इसके विपरीत भी ईश्वर निरंतर शरीर में उपयुक्त प्रतिभिया उत्पन्न करने के लिए म-य-स्वता करता है। तदनुसार इस सम्प्रदाय [स्कूल] को अवसरवाद कहा गया।

(२१८) प्रागुक्त यथार्थवाद। क्योंकि प्रत्ययवाद प्राधुनिक जगत् में मनोनिष्ठ रूप में प्रस्फुटित हुआ, अतः प्राधुनिक यथार्थवाद ने सर्वप्रथम मनोनिष्ठ प्रत्ययवाद के विरुद्ध प्रालोचना के रूप में आकार ग्रहण किया और क्योंकि यह प्रत्ययवाद एक नये सहजबोध के रूप में आया, अर्थात् जिसे हमने 'मनोनिष्ठ प्रकाशना' कहा है, अतः यथार्थवादी प्रतिरोध ने स्वभावतः सर्वप्रथम परस्पर विरोधी सहजबोधों पर बल देने का रूप ग्रहण किया। यह डाक्टर जॉनसन की विधि थी, परं पटकने का प्रसंग सहजबोध के विरुद्ध-सहजबोध की केवल एक अवस्था थी, बाद में अपने तार्किक तोपखाने के पहुँचने की प्रतीक्षा में, जो अतः विरोधी के तर्क में अपने आत्म विश्वास की कभी कभी अभिव्यक्त करने का पूर्णतः उचित तरीका था।

टॉमस रीड (१७१०-६६, स्टॉटिंग स्कूल का संस्थापक) ने इस प्रकार की कुछ सहजानुभूतियों के चारों ओर दर्शन के एक तन्त्र का निर्माण किया, जिसे उसने 'साधारण बोध के सिद्धान्त' की संज्ञा दी।* वास्तव जगत् की यथार्थता की प्रत्यक्ष सहजानुभूति उनमें से मुख्य है। वे ह्लाइटहेड के ऊपर उल्लिखित उन आत्मनिष्ठ विरोधी सहजबोधों के स्पष्ट रूप से पूर्वज हैं, जिनका आशय है कि आत्म एक ऐसे जगत् के अन्तर्गत है और उससे घिरा हुआ है जो उस आत्म के बिना स्वयं अपना आधार है, कि भौतिक प्रकृति की यह स्वतंत्र स्थिति ऐच्छिक भौतिक क्रिया के उद्देश्य द्वारा पुष्ट होती है, क्योंकि कर्म में मैं एक ऐसे यथार्थ को बदलना चाहता हूँ जो मेरे से परे है। इनमें हम एक अन्य दृष्ट विश्वास को जोड़ सकते हैं, जो एकदम सहजबोधार्थक नहीं, अपितु साधारण बोध से सम्बन्धित है, वह यह कि जो मेरे लिए तथा मेरे समान अन्यो के लिए सत्य है वह सम्भवतः हम सबके लिए सत्य है यथा यह कि प्रकृति का जगत् मानसों के समय चेतन परिवार की मानसिक पहुँच के परे भी व्याप्त है, और वह हमारे समाप्त होने पर भी विद्यमान रहेगा।

प्रत्ययवाद के अनुसार, मनस् के प्रकट होने के पूर्व कोई जगत् नहीं हो सकता था : ऐसा कोई काल नहीं है जब विश्व मनस् नहीं था, और उस मनस् के बिना अन्य वस्तु का अस्तित्व नहीं हो सकता था। उसी कारण, यह सम्भव नहीं था कि कोई वस्तु हो और वह पूर्णतया अज्ञात हो—सत्ता के ऐसे कोई दिशाहीन अस्तित्व अज्ञ नहीं हैं, जिन्हें इतिहास क्रमशः पाता हो तथा जिन्हें चुनकर यह उन्हें व्यवस्थित करता हो—ऐसा कोई अज्ञात अदृश्य अथवा ऊर्जा नहीं है जो सनातन रूप से अपने ही आधार पर अस्तित्वमान हो। [इसके विपरीत] यथार्थवादी की दृष्टि से, किसी विषय का अस्तित्व हो और वह ज्ञात नहीं हो यह अलीभांति सम्भव है, किसी भी विषय के लिए यह पूर्णतया आकस्मिक है कि कभी उसे जाना जाय। और यदि समस्त मानसिकता का विनाश किया जा सके, तो जगत् में ऐनी अनेक वस्तुएँ—गायद अधिकांश वस्तुएँ—होगी जिनके लिए इस घटना से कोई अन्तर नहीं पड़ेगा। यदि जगत् में मनस् सर्वादा रहे हैं, तो यह पूर्णतया तथ्य की बात है, सिद्धान्तन यह कठिन करना पूर्यतः सम्भव होगा कि किसी भी मनस् के विश्व को जाने बिना उसका सदा अस्तित्व हो, और उस सम्पूर्ण मानसिकता के अस्तित्व में रहते हुए भी विश्व का बहुत सा भाग ऐसा

* 'दन्ववायरी इन द द इयुवन माइन्ड ऑन द गिन्डिग्लिफ ऑव कामन सैन्स' [साधारण बोध सिद्धान्तानुसार मानबोध मनस् की अन्वेषणा], १७६२।

हो सकता है जो किसी भी ममस् को कभी भी ज्ञात न हो। यहाँ तक, यथार्थवाद प्रवृत्ति-वाद से पूरात मेल ग्रायेगा, और दोनों प्रत्ययवादी विरोधाभास के विरुद्ध साधारणबोध की सुलभ समति में होंगे।

(२१६) परन्तु यथार्थवाद बुद्धिवादी है, और इस बात को ममभना है कि धरनी सुदृढ़ स्थिति की रक्षा हेतु इन तरवमीमासात्मक सहजानुभूतियों की पुष्टि प्रत्ययवाद के तर्कों के विरुद्ध तार्किक प्रमाणों द्वारा करनी चाहिए। इसे प्रत्ययवादी बचक के कमजोर स्थल का पता लगाना चाहिए, और एक प्रतिरोधी ज्ञान-मीमासा को स्थापित करना चाहिए। इसी कार्य को करन का प्रयास टॉमस रीड ने किया। उसने सोचा कि उसने प्रत्ययवाद की मूल भ्रान्ति को दकात के इस सिद्धान्त में पा लिया है, 'कि मेरे ज्ञान के समस्त विषय मेरे अपने मनस् के प्रत्यय हैं।' इसके विरुद्ध उसने यह बताया कि ज्ञान हमारे मानसों के परे पहुँच जाना है क्योंकि ज्ञान प्रत्ययों एवं सवेदनों को ग्रहण करने में कुछ अधिक है,—ज्ञानना निर्णय करना है, और निर्णय करन का अर्थ किसी अनुभव द्वारा स्वयं से परे किसी विषय को निर्दिष्ट करना है। मुझे लाल रोगनी का सवेदन होना है, मैं निर्णय करता हूँ कि घाग है, सवेदन मेरा प्रत्यय हो सकता है परन्तु निर्णय लेने की क्रिया इस प्रत्यय का निर्देश किसी अमानसिक यथार्थ की ओर करती है।

मनोनिष्ठवादी की भ्रान्ति का यह अन्वया आरम्भिक विश्लेषण था, और उसके निदान की अच्छी शुरुवात थी, परन्तु रीड अपने सिद्धान्त को आगे बढ़ाने के लिए मुश्किल से ही पर्याप्त रूप में तार्किक था। अत उपरका स्कूल मुख्य रूप से विरोध के स्कूल का रूप रखता है और उसे अवेक्षावृत्त अधिक निपुण एवं अध्येवसायी तर्क करने वालों के प्रकट होने की प्रतीक्षा है। इन आरम्भिक बातों को समतिपूर्ण ढंग से विस्तार देने और उन अर्थों से बचने, जिनमें प्रकृतिवाद तथा यथार्थवाद के नूतन रूप पड चुके थे, का काम उस समूह पर पडा जिसे नक्ष्य-यथार्थवादी कहा जाता है, जिनका कार्य बीसवीं शताब्दी के आरम्भ से शुरू होता है, तथा जिसमें मुख्यतया अमेरिका तथा ब्रिटेन के विचारक आते हैं।

अध्याय ३१

नव्य-यथार्थवाद

(२२०) परम्परावादी यथार्थवाद का तुलना में, समकालीन यथार्थवाद से एक हानि है और एक लाभ है।

हानि यह है कि धातुनिक यथार्थवाद में संघर्ष करने के कारण यह मुख्य रूप से बाद-विवाद में व्यस्त रहता है। इसका मुख्य उद्देश्य इस घर्ष में निषेधात्मक रहा है कि उसने उस तर्क प्रणाली पर आक्रमण किया जिसके द्वारा प्रत्ययवाद ने अपनी सहजानुभूतियों का समर्थन किया [परन्तु] यह एक ऐसा प्रयास है जो यदि पूर्ण रूप से सफल हो जाए तो भी प्रत्ययवाद अतृप्तनीय रहेगा।

लाभ यह है कि यह ऐसे समय उदित हुआ जब तर्कशास्त्र में बाकी तेज प्रगति हो रही थी और उसके कारण हमें सुनिश्चित रूप में सोचने के नये साधन उपलब्ध हो रहे थे। (तर्कशास्त्र ने प्रवेष्टाकृत नवीन पदों में योगदान करने वालों में कुछ लोग यथार्थवादी थे, विशिष्ट रूप से वुड्रिड रसल; जबकि अन्य लोगो ने, विशेष रूप से ए० एन० ह्यूइटडैड ने, प्रारम्भ में यथार्थवाद में गहरी रचि ली परन्तु और आगे चलकर उसमें परिष्कार किया)। भ्रत सतही रूप में धातुनिक यथार्थवाद एवं धातुनिक तर्कशास्त्र में उनके अनुकूल साधनतर्क के साथ गठबन्धन प्रतीति होती है।* इन नये साधनों ने नव्य-यथार्थवाद को इस योग्य बना दिया है कि वह सम्पूर्ण यथार्थवाद की मूल स्थापनाओं को अधिक स्पष्टता प्रदान कर सके। ये स्थापनाएँ हैं :

(१) कि ज्ञान के विषय अपने अस्तित्व अथवा अज्ञान के लिए किसी भी मनस् पर निर्भर नहीं होते, और

(२) कि जगत् में अनेकता है, एकता नहीं, कि निश्चयपूर्वक विश्लेषण के माध्यम से ही हम यथार्थ तक पहुँच सकते हैं।

* यदि तर्कशास्त्र को तत्त्वमीमांसा के रूप में लिया जाय, तो उम अवस्था में यह प्रत्ययवाद होगा,—जो बौद्धिक [दि रेशनल] है वही सत् है, यदि तत्त्वमीमांसा यथार्थवादी है तो तर्कशास्त्र सुनिश्चितता का तटस्थ साधन मात्र हो सकता है।

प्रत्ययवाद तथा यथार्थवाद के बीच की मुख्य समस्या का 'आंतरिक' तथा 'बाह्य' संबंधों की स्थिति में रूपान्तर प्रत्ययवादी विश्लेषण का कार्य है। इन प्रत्ययवादियों में विशेष रूप से एफ. एच. ब्रैडले तथा जीसिया रायस उल्लेखनीय हैं : संबंधों के तर्कशास्त्र का विकास केवल अधुनातन तर्कशास्त्र में ही हुआ है।

नवीन युक्तियों के प्रतिरिक्त, नवीन यथार्थवाद की मुग्य विशेषता ज्ञान के विषयों की स्थिति के विषय में एक नया विकल्प प्रस्तुत करना है, जो ह्यूम के माध्यम द्वारा बर्ल से प्राप्त हुआ है। यदि हम भौतिक द्रव्य के खण्डन को स्वीकार कर लें तो प्रत्यक्ष स्वतः अपने प्रत्यक्षकर्ता से जुड़ जाते हैं (बर्ले), परन्तु ह्यूम यह प्रश्न उठाता है कि क्या उह किसी भी वस्तु से जोड़ने की आवश्यकता है—क्या वे असम्बद्ध रहते हुए प्रवाहमय नहीं हैं? क्या वे अनुभव की इकाईयाँ नहीं हैं? अपने प्रतिरिक्त, अपने अस्तित्व के लिए उह किसी अन्य वस्तु की आवश्यकता क्यों पड़ती है? नव्य यथार्थवाद, जो प्रत्यक्षा को जडद्रव्य में निहित उतना ही कम मानना चाहता है जितना मनस् द्वारा उन पर दावा, इस विचार को (शायद हताशा में) ग्रहण कर लेता है, और असंबद्ध प्रत्यक्ष को 'तटस्थ सत्ता' का नाम दे देता है, क्योंकि यह न तो भौतिक है और न मानसिक।

हम इन स्थापनाओं पर विचार करेंगे।

(२२१) प्रथम स्थापना ज्ञान के विषय अपने अस्तित्व अथवा लक्षण के लिए किसी भी मनस् पर निर्भर नहीं होते।

बर्ले ने जब यह देखा कि उसके प्रत्यक्ष उसके मनस् में धाराम से बँटे हुए हैं तो उसने यह मान लिया कि वे उसी के हैं। साथ ही उसने यह भी मान लिया कि वे मनसातिरिक्त किसी अन्य वस्तु से सम्बन्धित नहीं हो सकते। इस बात के लिए वह शायद ही कोई प्रमाण प्रस्तुत करता है, क्योंकि उसे चोली दामन सहज यह परस्पर उपयुक्तता इतनी स्पष्ट प्रतीत होती है कि यह मानना प्रापत्तिजनक होगा कि किसी प्रत्यक्ष का अस्तित्व हो और वह किसी प्रत्यक्षकर्ता से सम्बन्धित न हो। प्रत्येक प्रत्यक्ष विषय असाधारण तथा विलक्षण रूप से प्रत्यक्ष होने के योग्य है।

परन्तु (यथार्थवादी पूछते हैं) क्या 'प्रत्यक्ष होने के योग्य है' वाक्यांश वा कोई अर्थ है? क्या जगत् में कोई ऐसी भी वस्तु है जो प्रत्यक्ष होने के योग्य न हो? मनुष्य का हाथ विशिष्ट रूप में एक ऐसी वस्तु है जिसके साथ अन्य विशिष्ट वस्तुएँ, उदाहरणार्थ जग के हैंडिल, फिट की जा सकती हैं, परन्तु प्रत्यक्षीकरण ऐसी विशिष्ट वस्तु नहीं है, यह जिस विषय को ग्रहण करता है उसके लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह अपने को प्रत्यक्षीकरण के अनुकूल बनाये। निश्चय ही कोई भी ऐसा विषय नहीं है जो ज्ञान का विषय होने में असम हो, क्योंकि ज्ञान आतिथ्य में इतना तत्पर, अनाग्रही तथा पारदर्शी है कि वह (संबेदन अथवा विचार से प्राप्त) किसी भी विषय पर, चाहे उसका अस्तित्व है या नहीं, विचार कर लेता है। अतः इस सत्य में कि हम किसी वस्तु को जानते हैं अथवा उसके विषय में विचार करते हैं, अथवा उसका प्रत्यक्ष करते हैं, इसके लक्षण अथवा स्वतन्त्र अस्तित्व के लिए इसकी सक्षमता के विषय में वस्तुतः कुछ भी निहित नहीं है।

न तो बर्ले और न साधारण ज्ञान इससे पूर्णतः सतुष्ट हैं। कम से कम प्रकृतिवादी मान्यताओं के आधार पर जगत् में अनेक वस्तुएँ हैं, जैसे प्रकाश की तरंगें, जो प्रत्यक्ष किये जाने के लिए सक्षम नहीं हैं, नेत्र स्नायु मस्तिष्क की यांत्रिकी के माध्यम से, हम उनका प्रत्यक्ष नहीं करते, वे हममें रग एवं आकृति के प्रत्यक्षों को उत्पन्न करती हैं। इस हिसाब से,

प्रकृति में कोई भी वस्तु जैसी वह स्वयं में है, प्रत्यक्ष होने के सक्षम नहीं है, पहले इसे रूपान्तरकर्त्ताओं, जिन्हें हम ज्ञानेन्द्रियाँ कहते हैं, से होकर गुजरना पड़ता है, और तब मनस् परिणाम की किसी स्वयंभू वस्तु, इन्द्रिय प्रदत्त, में परिवर्तित कर डालता है। यह स्ववेद-मामग्री, जो स्वयं मनस् के सस्करण का रूप रखती है, विशिष्ट रूप से 'प्रत्यक्ष किये जाने के सक्षम' होनी चाहिए। यदि हम प्रत्यक्षीकरण का कारणाता सबधी सिद्धान्त मानते हैं तो बर्कले का मत सबल रूप से पुष्ट हो जाता है।

परन्तु तुरन्त ही नव्य-यथार्थवादी को एक कठोर निर्णय लेने के लिए बाध्य होना पड़ता है : यदि वह अपनी मुख्य बात को— कि हम वस्तुग्री को उनके प्रत्यक्षीकृत रूप से भिन्न, जैसी वे हैं उसी रूप में प्रत्यक्ष कर लेते हैं—रखना चाहता है तो उसे प्रत्यक्ष की इस वैज्ञानिक व्याख्या से पूर्णतः हाथ धोने पड़ेगे। ऐसा वह अनिच्छा से और आधे-मन से करता है* क्योंकि वह वैज्ञानिकों के पक्ष की ओर रहना चाहता है। परन्तु उसे इस निष्कर्ष पर पहुँचना पड़ता है : ऐन्द्रिय-प्रत्यक्ष कोई परिणाम अथवा कार्य नहीं है अपितु "एक ऐसी क्रिया है जिसमें विषय या तो प्रदत्त होता है अथवा उद्घाटित होता है" (आर० वी० पैरी, फिलॉसोफी ऑफ द रीसेन्ट पास्ट [अधुनातन भूतकाल का दर्शन], पृ० १६६) : मेरी इन्द्रियों के सम्मुख जो विषय प्रस्तुत होता है वह इस रगयुक्त, ध्वनियुक्त, गन्धयुक्त सामग्री का समूह ही है, और वेबल इतना ही "प्रत्यक्ष किए जाने के सक्षम" नहीं है, अपितु यह सक्षमता उससे स्वतन्त्र रूप से सम्बद्ध है।

उसका मानना है कि 'ज्ञान' से यही तात्पर्य होता है। यदि जानने की प्रक्रिया ऐसी हो, जो अपने विषय का निर्माण, रूपान्तरण, अथवा किसी भी प्रकार से उसे परिवर्तित कर दे, तो यह ज्ञान नहीं भ्रम होगी : जानने की क्रिया का यह धर्म है कि वह वस्तुग्री का वैसा ही वृत्तान्त दे जैसी वे हैं। अर्थात्, अस्तित्व के क्रम में, पहले विषय होते हैं और बाद में जाने जाते हैं। जानना विशिष्ट रूप में पारदर्शी सम्बन्ध है। विषय ज्ञान के क्षेत्र में इस प्रकार घटित होते हैं जैसे हिमलव किसी खिड़की के प्रकाश से होकर बिना किसी महत्त्वपूर्ण परिवर्तन के गिरते रहते हैं। जानने की क्रिया वस्तुतः क्रिया है ही नहीं। विषय 'वहाँ' होता भर है, और हम बिना किसी प्रयास के इसकी उपस्थिति को जान लेते हैं। विषय पर हम ध्यान देते हैं, उस पर अपनी दृष्टि को केन्द्रित करते हैं, परन्तु हम उसकी 'सरचना' नहीं करते, हम इन्द्रिय प्रदत्त को स्वीकार करते हैं, उसे अपने मानसिक इतिहास के एक भाग के रूप में ग्रहण लेते हैं, जो सदा के लिए स्मृति में गुप्त जाता है, जबकि यह, अर्थात् इन्द्रिय प्रदत्त, भौतिक वस्तुग्री के संप्रण विश्व के अंश के रूप में रहता है। ज्ञान किसी वैयक्तिक इतिहास तथा घटनाओं के किसी भौतिक तंत्र के बीच एक प्रकार की स्पष्टता (टैन् जॉन-सि) है : यह एक ऐसा सबध है जो स्वीकार करता है तथा उपभोग करता है परन्तु दावा नहीं करता।

(२२२) इस दृष्टि तथा बर्कले की दृष्टि से, हमें यह मानने की आवश्यकता नहीं रहती है कि वस्तुग्री के "गौण गुणों" उनके रग, गन्ध आदि वा मनस् में अस्तित्व होता है, जबकि

* आर. वी. पैरी एवं डब्ल्यू. पी. माग्रेग के समान अनेक विचारक दोनों पक्षियों को मानने का प्रयत्न करते हैं—और ऐसा करना व्यर्थ है।

यथार्थ विषय केवल "प्राथमिक गुणों" से ही युक्त होते हैं (१४५वां परिच्छेद)। प्राथमिक एव गौण गुण दोनों को प्रत्ययों के अन्तर्गत मानकर बर्कने ने प्रकृति के गुणों से उनके परिमाणों के इस संबंध विच्छेद का निराकरण किया, नभ्य यथायवाद दोनों को स्वतन्त्र मानसातिरिक्त यथार्थता प्रदान कर, इस विच्छेद का निराकरण करता है। न तो सूर्यास्त का रंग नेत्र के कारण है, न ही नियाग्रा^२ की ध्वनि कान के कारण है, घोर न हो अग्नि का ताप त्वचा की ज्ञानन्द्रिय के कारण है। य गुण प्रकृति में ठीक उसी प्रकार हैं, जैसे वे दिखालाई देते हैं। हम कह सकते हैं कि ये विषयों में होते हैं अथवा विषयों से सम्बन्धित होते हैं परन्तु अधिकांश नव्य-यथायवादी, इस डर से कि कहीं ऐसा स्वीकार करने पर अनुभव की उनकी व्याख्या में 'द्रव्य' नाम के भूत का प्रवेश न हो जाए * यह कहना पसन्द करेंगे कि विषय इन गुणों का समुच्चय मात्र हाता है।

(२२३) [अब] यह स्पष्ट होने लगता है कि यथायवादी किञ्चित् सफ़ेदी पट्टी पर चलने का प्रयत्न कर रहा है। निश्चय ही अग्नि गर्म होती है, परन्तु यह विश्वास करना थोड़ा कठिन लगता है कि जिस प्रकार यह हमें गर्म लगती है उसी प्रकार यह अपने को भी गर्म लगती है। अनुभव के रूप में गर्मी को मनस् में सम्बन्धित होना चाहिए। स्वयं प्रकृतिवत् द की दृष्टि से गर्मी की अनुभूति की यह व्याख्या उपयुक्त होगी, और प्रसंगवश हम यहाँ यह भी देखते हैं कि नव्य यथायवाद अपने आपको विज्ञान से विलग कर प्रकृतिवाद से भी अलग कर लेता है।

तो, अब यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि रंग, रूप, ध्वनि तथा ताप का प्रकृति में गुणों के रूप में अस्तित्व है, उनका अस्तित्व हमारे द्वारा अथवा किसी भी अन्य मनस् द्वारा प्रत्यक्ष किए जान पर निर्भर नहीं है। [यदि ऐसा है तो] अब हम स्वप्नों, मृगतृष्णाओं,

* आर वो पैरी की पुस्तक 'दि न्यू रियलिज्म' [नवीन यथार्थवाद] पृ १०३ से तुलना करें। "द्रव्य का सिद्धांत यथार्थवाद को उसका शत्रुओं के हाथों सौंप देता है।" क्योंकि यदि हम कहें कि मानसातिरिक्त वस्तु जिमकी ओर ज्ञान अपने विषय के रूप में संकेत करता है वस्तुओं का द्रव्य है तो गुण, मनस् तथा बाह्य द्रव्यों के बीच किसी अनिश्चित अवस्था में लटके रह जाएंगे और उन्हें इस बात का खतरा रहेगा कि यदि वे स्वयं पर आश्रित रहने में अक्षम रहते हैं तो मनस् उन्हें धर पकड़ेगा।

कत्र प्रतिपक्षी यथार्थवादियों अर्थात् आलोचनात्मक यथार्थवादियों ने यह सिद्ध किया कि यह भय साधार है, मानसातिरिक्त द्रव्य का परम्परा को बनाए रखने के लिए उठाने यह मान लिया कि पन्द्रिय गुण मनोनिष्ठ प्रतीतियाँ हैं। वे नव्य यथार्थवाद से अलग हटते हैं तथा काट की छान मोमोना का दिशा में बढ़े हैं। इस प्रकार नव्य-यथार्थवादियों की तुलना में उनके विचारों से हमें यथार्थवाद का प्रकाश रूप कम स्पष्ट होता है। छोड़ है कि हम उनके मत के विवेचन को यहाँ छोड़ रहे हैं।

† यथार्थवादी इस वाक्यांश पर आपत्ति उठारना, और उसका ऐसा करना तब तक सही होगा जब तक अनुभूति संप्रत्यक्ष (अनुभव) को समाहित करती है। परन्तु मेरे मत में अनुभूति को 'पूरत' में अन्तर्भूत कर देना पर हमें यह प्राप्त हो जाता है जो 'हमारा इरादा होता है।' मुझे आप बात है कि ताप का अस्तित्व (१) दिक् में आणविक रूपान्तरण, अथवा (२) अनुभूति के अतिरिक्त और कैसे हो सकता है और मैं इस वाक्यांश को बदल दूँगा।

भ्रमों, विभ्रमों, निर्णय की त्रुटियों को कैसे समझे ? क्या ये अयथार्थ विषय भी हैं तथा विचार से स्वतन्त्र हैं ? तथा उन विषयों को कैसे समझे जिन्हें हम सामान्यतया मूलतः विचार के विषय मानते हैं, यथा, गणित की सकलनाएँ, अक्षर, पूर्ण वृत्त, तार्किक नियम, प्राक्कल्पनाएँ, प्राकृतिक नियम के विषय में हमारे तात्कालिक तथा परिवर्तनशील 'प्रत्यय'— जो सभी बुद्धि के अमूर्तिकरण हैं, 'सामान्यों' का जगत् है ? साधारण ज्ञान उन्हें कम से कम मानसिक तो मानेगा ।

परन्तु यदि हम इन्हें मानसिक मान लेते हैं तो, हम इन्द्रिय प्रत्यक्ष के विषयों की उस स्वतन्त्रता को सकट में डाल देते हैं जो हमने उन्हें पहले ही प्रदान की है । क्योंकि ये विचार-विषय उनमें मिल जाते हैं और उनमें अपृथक् रहते हैं । ऐन्द्रिय विषयों तथा विचार-विषयों के बीच अन्तर करना तभी संभव होगा जब एक और विभाजन किया जाय जो उतना ही प्राप्तिजनक होगा जितना प्राथमिक तथा गौण गुणों के बीच का भेद । अतः नव्य-यथार्थवाद, अपनी दृढ़ धारणाओं के आधार पर बल पूर्वक अग्रभाव्य विक्षल्प को स्वीकार कर लेता है : ये सभी विषय समान रूप से विचार से स्वतन्त्र हैं ।

तर्कशास्त्र तथा गणित के सत्य निश्चित रूप से प्रमाणित रहते हैं चाहे उनके विषय में कोई विचार करे या न करे । यदि पूर्ण वृत्त, सरल रेखाएँ आदि और उनके विषय में जो शाश्वत सत्य हैं उनका प्रकृति में कोई अस्तित्व नहीं है, तो उन्हें एक अपना क्षेत्र दिया जा सकता है जिसमें वे 'विद्यमान' हों, जहाँ हमारे विचार उनके मृज्जत का दावा किए बिना उन्हें पा सकते हैं ।

(२२४) यहाँ नव्य-यथार्थवाद को न केवल अपनी तर्कप्रणाली का आधार प्राप्त है अपितु पंचारिक इतिहास के एक ऐसे महत्त्वपूर्ण सूत्र का समर्थन भी प्राप्त है जिस पर हमने अभी तक ध्यान नहीं दिया है, तथा जो उसी प्रकार 'यथार्थवाद' भी कहलाता है, तथा ऐरिस्टॉटल से ही नहीं अस्तित्व प्लेटो से भी जोड़ा जा सकता है । क्योंकि प्लेटो के लिए, 'प्रत्यय' दोषपूर्ण विशेष-वस्तुओं के सामान्य तथा पूर्ण प्रारूपों के रूप में (१११वाँ परिच्छेद), यथार्थ है, और इस यथार्थ में यह निहित है कि उनकी शाश्वत एवं अपरिवर्तनीय सत्ता है जो केवल उस भौतिक मामलों से स्वतन्त्र है जो उनसे मात्र सादृश्य रखती है, अपितु जो ऐसे किसी मनस् से भी स्वतन्त्र है जो उन पर चिन्तन करता है (ऐसा प्लेटो का विचार प्रतीत होता है) । देश तथा काल में अस्तित्व होना निश्चिततया ही उनकी सत्ता का अंग नहीं है, क्योंकि देश तथा काल में अवस्थित विशिष्ट वस्तुएँ क्षणिक होती हैं, और न ही वे अपने विषय में चिन्तन पर निर्भर होते हैं, क्योंकि हम भी जन्म लेते हैं और मरते हैं : उनकी सत्ता की एक भिन्न विधा होती है जिस पर कहीं, कब तथा कैसे के प्रश्न प्रयुक्त नहीं होते, और जिसकी ओर सर्वोत्तम ढंग से किसी ऐसे रूपक द्वारा संकेत किया जा सकता है जिसका प्लेटो ने द्वादश राज्य के विषय में लिखते समय सहारा लिया है :

“मैं जानता हूँ, तुम उस राज्य [सिटी] के विषय में कह रहे हो जिसके हम सस्थापक हैं, और जिसका केवल विचार में अस्तित्व है, क्योंकि मैं नहीं सोचता कि पृथ्वी पर कहीं भी ऐसा कोई राज्य है ।

“मेरा उत्तर था कि स्वर्ग में इस प्रकार के राज्य की एक रूपरेखा बनाई गयी है, और जो चाहता है वह उसे अपने सामने रख सकता है, और इस प्रकार उसी के अनुसार अपने को शासित कर सकता है।”*

प्लेटो के इस विचार को उन विभिन्न मध्ययुगीन दार्शनिकों के विचारों में प्रबल प्रतिध्वनि प्राप्त हुई, जो मानव मनस् पर तर्कशास्त्र के निरपेक्ष अधिकारों से प्रभावित थे। स्पष्टतया सामान्यो का एक ऐसा क्षेत्र है जिसकी अपनी व्यवस्था है, जिसे न तो हम निर्धारित करते हैं और न जिस पर हमारा कोई नियन्त्रण होता है, अपितु जिसे हम एक आज्ञाकारी की भाँति सामने रखते हैं। जाति [जीनस], जिसमें अपने-अपने उप-जातियाँ सम्मिलित रहनी हैं उपजातियों की तुलना में केवल तांत्रिक रूप से ही ‘उच्चतर’ नहीं है, अपितु उच्चतर यथार्थ भी है। उपजाति जाति से अनुमित होती है। तब सन् [बीइंग] जो उच्चतम सामान्य है, इस विचार तन्त्र की अत्यधिक यथार्थ सत्ता है, जो अन्य सभी को समाविष्ट करती है और उन सभी को एक सूत्र में पिरोती है। इनमें स कतिपय मध्ययुगीन विचारकों के लिए, प्रत्ययों के इस सम्पूर्ण तन्त्र को, जहाँ तक इसकी वास्तविक वस्तुओं से पृथक् सत्ता है, ईश्वर के मनस् में उसके शाश्वत विचारों के रूप में अस्तित्ववान् कल्पित किया जा सकता है।

आधुनिक यथार्थवाद महात् मध्ययुगीन विचारकों के ईश्वर विज्ञान की पूर्व संकल्पनाओं से पूर्णतः मुक्त है। यह विशेष रूप से इस विचार का खंडन करता है कि सामान्यों को ईश्वर अथवा किसी भी ऐसे अन्य मनस् की अपेक्षा है जो उनकी यथार्थता प्रदान करे। यह स्वयं को प्लेटो के विचार जगत् में अतरोक्षत पाता है, जहाँ प्रत्यय अपने ही आधार पर विद्यमान होते हैं।

(२२५) इस पूर्ण तथा शाश्वत व्यवस्था के क्षेत्र में मानसिक दृष्टि के उन अन्य विषयों—स्वप्न, कल्पना तथा झुटि—को पुरोडना कुछ असंगत सा लगता है। तो भी उन्हें मानसिक नहीं मानना चाहिए। क्या ये भी उसी अर्थ में ‘वस्तुनिष्ठ’ नहीं हैं जिसमें वास्तविक वस्तुएँ हैं? किसी रात्रिस्वप्न के दौरान जो दैत्य मेरा पीछा करता है वह मेरे द्वारा रचित वस्तु नहीं है, यदि ऐसा होता तो मैंने उसे समाप्त कर दिया होता, और मेरे स्वप्न के दृश्य में ऐसी वस्तुएँ होती हैं कि यदि मुझे उस स्वप्न को चित्रित करने के लिए नियुक्त किया जाय तो मैं उस चित्रित नहीं कर पाऊँगा। जो इस मूलतः परिवेश को उत्पन्न करता है वह मेरा विचारशील आत्म नहीं होता। तब क्या इन आत्मिक विषयों के लिए, जो निश्चिततया ही वृत्तों अथवा अर्थों के समान ‘शाश्वत’ नहीं हैं, हमें दूसरा क्षेत्र अथवा क्षेत्रों को मानना पड़ेगा, तथा उनके विषय में प्रोफेसर होस्ट के साथ यह कहना होगा कि ‘अथवायं’ उससे अधिक मनोनिष्ठ नहीं है जितना यथार्थ है, क्योंकि कोई वस्तु वस्तुनिष्ठ होते हुए भी अथवायं हो सकती है।†

कोई अशिक्षित व्यक्ति किसी सज्ज्व स्वप्न को ‘मानसिक’ अनुभव न मानकर उसे किसी दूसरे जगत् की वास्तविक संर मान सकता है। परन्तु असम्य व्यक्ति भी साधारणतया अपनी

* रिपब्लिक [गणराज्य], नवीं पुस्तक, ५६२।

† ‘दि न्यू रिपब्लिकन’ [नव्य यथार्थवाद], ३६७।

गलती की मानता है, और अधिक परिष्कृत लोगों के लिए भ्रान्ति एव स्वप्न समान रूप से स्पष्टतया उनके 'अपने' विचार [प्रत्यय] होते हैं। चाल्स परसँ तो यहाँ तक कहता है कि मुख्यरूप से भ्रान्ति एव अज्ञान के द्वारा ही—जिन्हें किसी न किसी पर आरोपित करना पड़ता है—सबसे पहले कोई व्यक्ति अपना बोध करता है। कुछ भी हो साधारण ज्ञान तथा दर्शन दोनों के लिए समानरूप से, यदि 'मनोनिष्ठ' शब्द का कोई अर्थ है तो इसे ऐसे दृष्टियों पर प्रयुक्त करना चाहिए जिन्हें यदि एक व्यक्ति देखता है तो दूसरा नहीं देख सकता तथा जो 'वस्तुगत' तथ्यों के सम्बन्ध में निर्णय लेने की प्रक्रिया में भ्रान्ति उत्पन्न करते हैं।

परन्तु साधारण ज्ञान, सत्य का कोई अन्तिम मानदण्ड नहीं हो सकता। यदि नव्य-यथार्थवाद को इस मत को पक्का करना है कि मनस् के विषय मानसिक नहीं होते, तो इसे यह निश्चित कर लेना चाहिए कि ऐसा करने पर इसे यहाँ साधारण-ज्ञान का साथ छोड़ना पड़ेगा, जिसके साथ पहले इमने प्रति-उपयोगी मंत्री की थी। जिस कठिनाई पर हम अब पहुँचे हैं उससे हम यही अनुमान कर सकते हैं कि भ्रम के अधिक युक्तियुक्त सिद्धान्त के निर्माण के लिए यथार्थवादी को बहुत अधिक प्रवीणता की अपेक्षा है।* नव्य-यथार्थवादी को इससे बिल्कुल निराशा नहीं होती। पटुता उसका मुख्य लक्षण है। क्योंकि नव्य-यथार्थवाद मूल्य दर्शन है। यह निश्चय ही आश्चर्यजनक है कि प्रत्ययवादी विरोधाभास के विह्वल साधारण-ज्ञान के साथ प्रबल मंत्री से आरम्भ होकर, यह दर्शन के विशिष्ट रूप में ऐसे व्यवसायरूपी विकास में समाप्त हो जो सभी आधुनिक दार्शनिक अन्वेषणों में अत्यधिक अर्थोत्तिक लगता है। इसके अनिरिक्त, यह दर्शन की सभी जटिलता का दण्ड भुगतता है : इसके सदस्य अत्यन्त भिन्न परिणामों पर पहुँचते हैं, और हम उनका अभी तक के इन अपूर्ण परिणामों में अनुगमन नहीं कर सकते। जहाँ तक सम्भव है वहाँ तक हमने इस प्रथम प्रतिज्ञप्ति के प्रभावों की रूपरेखा प्रस्तुत की कि ज्ञान के विषय अपने अस्तित्व के लिए मनस् पर निर्भर नहीं होते।

(२२६) दूसरी प्रतिज्ञप्ति : जगत् में अनेकता है, एकता नहीं; व्याख्या हमें अत्यधिक निश्चित रूप में यथार्थ तक पहुँचाती है।

पाठक ने देखा होगा कि प्रथम प्रतिज्ञप्ति के अन्तर्गत यथार्थवाद के तर्क प्रत्ययवाद के केवल मनोनिष्ठ रूप को ही प्रभावित करते हैं। धाजकल ऐसे बहुत कम प्रत्ययवादी हैं जो कहेंगे कि "वस्तु अपने अस्तित्व के लिए अपने जान लिए जाने पर निर्भर है"। उनमें से अधिकांश कहेंगे कि "वस्तु अपने अस्तित्व के लिए, अपने लिए इच्छा किये जाने पर निर्भर है," अथवा वे अपने मूल्य अथवा अर्थ पर निर्भर हैं; और वे यह भी जोड़ देंगे कि प्राकृतिक विषयों के अस्तित्व का स्रोत निश्चिततया सीमित मानव ज्ञाताओं की सत्त्वेच्छा नहीं है। अस्तुगत प्रत्ययवादी के लिए, अधिकांश मानवीय ज्ञान, समस्त 'आनुभाविक' ज्ञान, उत्पादक अथवा रचनात्मक के स्थान पर ग्रहणशील होता है, और वह यथार्थवाद के इस दावे के साथ सहमत होगा कि हम जिसे जानते हैं वह हमसे परे है। तो, जहाँ तक यथार्थवादी अपने को

* 'दि न्यू रिवलिसम' नामक पुस्तक में प्रोफेसर मान्टेग तथा प्रोफेसर होन्ट ने क्रमशः पाँचवें तथा छठे अध्याय में इस अन्वेषण पर चर्चा किया है।

इस प्रतिज्ञाप्त कि "वस्तुएँ अपने अस्तित्व के लिए अपने जान लिए जाने पर निर्भर हैं" को स्पष्ट करने तक सीमित कर लेता है, वहाँ तक तो यह प्रत्ययवाद को कोई हानि नहीं पहुँचाता।

परन्तु वस्तुगत प्रत्ययवाद की यह अपेक्षा है कि जगत् को एकत्व के रूप में ग्रहण किया जा सके, और यह कि इस एकत्व को, जो मानसिक है, जगत् की अनेक वस्तुओं के मूल श्रोन के रूप में माना जा सके। यह एकरव इन वस्तुओं के योग का परिणाम नहीं है। यदि न्य प्रत्ययवाद की दूसरी प्रतिज्ञाप्त सत्य है, तो वस्तुगत प्रत्ययवाद अयोग्य सिद्ध हो जाता है।

(२२७) अब, भौतिकी में विश्लेषण अणुओं, परमाणुओं, विद्युत्-आणुओं [इलेक्ट्रॉन्स] को उद्घाटित करता है * यथार्थवादी, तथा विज्ञान की सामान्य दृष्टि धारणाओं के अनुसार ये क्रमशः यथार्थ के अधिक निकट हो जाते हैं। जब हम गैस की अविच्छिन्न द्रव्य के रूप में नहीं प्रत्युत उसे पृथक् अणुओं के द्वारा सरचित मानते हैं तब हम मत्त्व के अधिक निकट होते हैं, तथा, उस समय हम सत्य के और भी अधिक निकट होते हैं जब हम अपने मानसिक सूक्ष्मबीक्षण यंत्र को सूक्ष्म विश्लेषण की अन्तिम सीमा तक पहुँचा देते हैं। इसी प्रकार जीवन विज्ञान में अणु को कोषाणुओं में विश्लेषित किया जा सकता है, और मनोविज्ञान में, मनस् का विश्लेषण सचेदनो अथवा अनुभव के सूक्ष्म प्रघातों के रूप में किया जा सकता है।* क्या ये इकाईयाँ सम्पूर्ण अणु अथवा मनस् की तुलना में उच्च इकाई के रूप में लेते हुए, यथार्थ के अधिक निकट हैं? यथार्थवादी को भय है कि जो हमारी समझ को सरल प्रतीत होता है वह हम निरन्तर चलते रास्ते पर ले जाता है जो 'ऊारी सरलता' का दोष है † तथा प्रत्ययवादी विशेषरूप से इस दोष का तब शिकार होना है जब वह यह मान लेता है कि आत्म अथवा मनस् को एक मौलिक एकत्व के रूप में लिया जा सकता है।

(२२८) उधर प्रत्ययवादी इस तथ्य से लाभ उठाने की ओर प्रवृत्त होता है कि विश्लेषण आणविक तत्त्वों के अतिरिक्त कुछ और भी उद्घाटित करता है यथा उनके आपसी संबन्ध, उनके संबन्ध के प्रकार, उनकी आपसी क्रियाओं की विधाएँ जिन्हें हम 'नियम' कहते हैं। इन व्यवस्थाओं एवं नियमों की अपनी वास्तविकता होती है वे शून्य नहीं हैं। वह दिक जिसमें परमाणु सन्निय हैं, शून्य नहीं है। एक परमाणु का दूसरे परमाणु के प्रति जो आकर्षण अथवा विकर्षण है वह उस परमाणु के स्वरूप का एक महत्त्वपूर्ण अंग है। दो परमाणु जिनका सारतत्त्व एक दूसरे को आकर्षित करना है दो पृथक् वस्तुएँ नहीं हैं अपितु एक ही वस्तु के दो अंग हैं। और क्योंकि विश्व की प्रत्येक वस्तु अन्य सभी वस्तुओं से सम्बन्धित है, अतः अन्ततः विश्व एक ही सत्ता है।

इस सम्बन्ध में यथार्थवादी उत्तर देता है कि हमें दो प्रकार के संबंधों पर ध्यान देना चाहिए। ऐसे संबन्ध होते हैं जो किसी पदार्थ की सत्ता के भाग होते हैं, और कुछ ऐसे भी

* यहाँ होल्ड स्पैन्सर के साथ सहमत है, 'दि न्यू रियलिज्म' [नवीन-यथार्थवाद] पृ ३५१।

† 'दि न्यू रियलिज्म' [नवीन-यथार्थवाद], पृ. १३।

होते हैं जो इम सीमा तक आनुपगी होते हैं कि उनके होने अथवा न होने से पदार्थ में कोई अन्तर नहीं पड़ता। गैस के एक अणु को उसके अन्य अणुओं से अलग किया जा सकता है और फिर भी वह (लगभग) वही अणु रहता है, परन्तु किसी अणु के कोपों में से किसी एक कोप को निकाल लिया जाय तो वह वही कोप नहीं रहता। तब हम कहते हैं कि इससे इसका 'जीवन' निवृत्त गया है। दूसरे शब्दों में, कोप की सत्ता का यह एक अनिवार्य लक्षण है कि वह किसी अणु का अंग है। इसके समीप के कोपों से इसके सबधों को 'आन्तरिक' सबध कहा जाता है, क्योंकि वे कोप के स्वरूप के घटक तत्त्व होते हैं। अणु से अणु के सबधों, अथवा इससे अच्छा उदाहरण होगा, ईंट से ईंट के सबधों को 'बाह्य' कहा जाता है, क्योंकि ईंट के स्वरूप के लिए यह सर्वथा आनुपगी है कि वह अन्य ईंटों के साथ है अथवा नहीं। नव्य यथार्थवादी इस बात को अस्वीकार नहीं करता कि विश्व की समस्त वस्तुएँ सबधित हैं—यह सबध ही उन्हें विश्व के रूप में प्रस्तुत करता है, और न ही वह इस बात को अस्वीकार करता कि सबध यथार्थ होते हैं—वह इसको निश्चित रूप में मानता है। परन्तु वह [माथ ही] इस बात को भी मानता है कि अनेक सबध शुद्ध रूप से बाह्य होते हैं,—विशेष रूप से वे सबध जो विश्व को एक सूत्र में पिरो सकते हैं, जैसे विचार तथा उनके विषयों से उसका सबध—इस प्रकार हमारे पास स्वतन्त्र रूप से सम्बन्धित स्वतन्त्र वस्तुओं का एक समूह होता है,—यथार्थ वस्तुओं का एक आत्यन्तिक बहुत्व।

(२०६) क्योंकि यह स्थिति है अतः हमें जगत् को अणुओं से समग्र के निर्माण के रूप में समझना चाहिए, समग्र से अणुओं के निर्माण के रूप में नहीं। और मनस् चाहें कुछ भी हो, इसे यह निश्चित करने के लिए विश्लेषण के निष्कर्षों की प्रतीक्षा करनी होगी कि क्या यह स्वयं कोई मौलिक एवं सरल वस्तु है अथवा इसे अनेक विभिन्न सरल तत्त्वों का यौगिक माना जाना चाहिए। यह स्पष्ट है कि, यथार्थवादी इन प्रकृतिवादी प्रमाणों को स्वीकार करने के लिए प्रवृत्त है कि मनस् तब तक उत्पन्न नहीं होता जब तक स्नायुसंस्थान से सम्बन्धित अणु नहीं होते, और इन अमानविक यथार्थों के एकत्रीकरण से जो उत्पन्न होता है वह स्वयं अनुमानतः यौगिक होता है सरल नहीं।

नव्य-यथार्थवाद के द्वारा मनस् का विश्लेषण अभी तक पूर्ण तथा सन्तोषजनक स्थिति में नहीं पहुँचा है। परन्तु इसकी सामान्य योजना को जिसके अनुसार इसका वर्णन आगे बढ़ेगा विनियम जेम्स के द्वारा सुझाये गये भागों के अनुसार रेखांकित किया गया है।*

मनस् के तत्त्व, चाहे वे प्रत्यक्ष हों अथवा स्रष्टेय हों अथवा कुछ और अधिक तात्त्विक हों, वे केवल वे 'तटस्थ सत्ताएँ' हैं जो अपने आपको भौतिक विषयों के रूप में सकल्पित कर लेती हैं। जब ऐसी सत्ताएँ इसी प्रकार की अन्य सत्ताओं के साथ कार्य कारण सम्बन्धों में

* 'एसज इन रैडीकल एम्पिरिसिज्म' [मौलिक अनुभववाद पर निबन्ध] में पुनः मद्रित एक लेख 'बन कान्सेप्सेस एविजिस्ट?' [बया चेतना का अस्तित्व है?]। डी. बी. होस्ट के 'दि न्यू रियलिज्म' में लिखे गये लेख 'दि कान्सेप्ट ऑफ कान्सेप्सेस' [चेतना का अर्थधारणा] पृ. ३०२ और आगे से तथा बर्ट्रेण्ड रसल की पुस्तक 'एन एनेसेसिस ऑफ माइण्ड' [मनस् का विश्लेषण] से जुनना करें।

प्रवेश करती हैं तो वे भौतिक वस्तुओं के जगत् का निर्माण करती हैं, जब उन्हें स्मृति में नैरन्तर्य तथा सचयन के त्रय में जोड़ा जाता है तो वे मानसों का निर्माण करती हैं। जिस प्रकार चौगहे का चौक दोनों सड़कों में सम्बन्धित है और उनमें से किसी से भी सम्बन्धित नहीं है, उसी प्रकार अपने सबों के पैटर्न के अनुसार ये तत्त्व मनस् अथवा प्रकृति के अवयव बन जाते हैं। मनस् ऐसी विषय-वस्तुओं [कण्टेन्ट्स] के बीच सम्बन्धों का एकस्वरूप है जो विशिष्ट रूप से मानसिक नहीं है।

अतः, इस मत के अनुसार, यह सोचने के स्थान पर कि ज्ञाता अपने विषयों का निर्माण अथवा उन्हें विशेषित करता है, विषय ज्ञाता को सरचित करते हैं। क्योंकि मनस् के सम्बन्ध में इस मत के अनुसार, इन 'विषय वस्तुओं' तथा इनकी अन्यान्य क्रियाओं के प्रतिरिक्त और कोई ग्रह [ईगो] नहीं है जगत् में पृथक् सत्ता के रूप में कोई 'चेतना' नहीं है, और न कोई ऐसी विशिष्ट क्रिया है जिसे मानसिक कहा जा सके और किसी आत्म को उससे विशेषित किया जा सके। जगत् की अनेक अनन्त तटस्थ-मत्ताओं में से मनस् एक चयन है—एक ऐसा चयन जो किसी स्नायु तन्त्र की अपने परिवेश से प्रतिक्रिया की क्षमता द्वारा निर्देशित होता है तथा जो विश्व व्यवस्था के एक नियम के अनुसार जो प्रकृति के किसी भी अन्य नियम के समान ही वस्तुनिष्ठ है। स्वप्न, कल्पना, भ्रमपूर्ण निर्णय, शेष की तुलना में और अधिक मनोगत नहीं है हम कह सकते हैं कि ये अच्छी तटस्थ सामग्री हैं, कल्पना के खण्ड-खण्ड बिम्ब हैं, जो कार्य-कारण संबंध के क्रम में अन्य तटस्थ वस्तुओं से सम्बन्धित नहीं है। (और यह अभी तक निर्धारित नहीं हुआ है कि जब वे किसी मानसिक सन्दर्भ का विषय नहीं होते तब वे कहाँ रहते हैं।)

इसलिए मनस् सापेक्ष रूप से स्थायी तत्वों का सापेक्ष रूप से अस्थायी तथा क्षणिक एकत्व हान के कारण गौण, अनुमित, तथा भ्रुत्पन्न होता है—और इसीलिए विश्व के सृजनार्थक सिद्धान्त के रूप में प्रथम है।

(२३०) यथायवादी प्रालोचना का विषय जितना प्रत्ययवाद रहा है उतना ही एकत्ववाद भी, इसका बहुत्ववाद में परम तत्त्व के लिए कोई स्थान नहीं है, यह परम के विरुद्ध विलियम जेम्स का अभियान को ही लेकर चलता है (पीछे २०१ से २१२ परिच्छेद देखें) परन्तु उसमें इसका अपना ही आग्रह रहता है। जगत् का एकत्व एक पक्ष से निरर्थक है, दूसरे पक्ष के अनुसार अनैतिक है।

यह निरर्थक है क्योंकि जो बात सभी वस्तुओं के लिए कही जा सकती है वह तार्किक रूप में किसी भी वस्तु के लिए विशिष्ट नहीं हो सकती। मनस्, जैसा कि यह हमें जगत् में उपलब्ध होता है, अमानसिक वस्तुओं का विरोधी है, और इसी विरोध के द्वारा यह अपने विशिष्ट अर्थ का ग्रहण करता है। जब हम मनस् को प्रत्येक वस्तु का द्रव्य बनाने का प्रयास करते हैं तो हम इस विरोध को समाप्त कर देते हैं और इस प्रकार प्रतिज्ञप्ति का महत्त्व भी समाप्त हो जाता है। प्रत्येक वस्तु का 'मनस' की ओर निर्देश अन्त में जटिल एवं अनुपयोगी हो जाता है, ऐसा इस कारण से और भी अधिक होता है क्योंकि हम इस विषय में कभी भी पूर्णतया निश्चित नहीं हो सकते कि परम तथा सर्वत्र-व्याप्त मनस् किस प्रकार का होगा।

यह अनैतिक है : क्योंकि इसे यह मानना पड़ेगा कि परम निरपेक्ष मनस् में शुभ तथा अशुभ, जो जगत् में समान आधार पर प्रस्तुत हैं, एक दूसरे से या तो सामन्तस्य स्थापित कर लेते हैं, अथवा उनमें विरोध नहीं रहता । यदि परम निरपेक्ष मनस् को पूर्णतः शुभ ही माना जाय, तो जगत् में प्रस्तुत-अशुभ एक ऐसा भ्रमात्मक आभास होना चाहिए जो परम के दृष्टिकोण से लुप्त हो जाना है,—और जो उस सीमा तक हमारी दृष्टि से भी धोक्ल होता जाता है जिस सीमा तक हम उस दृष्टिकोण को प्राप्त करने में सफल हो जाते हैं । यथार्थवादी की दृष्टि से यह उदासीनता एवं नैतिक शिथिलता को प्रोत्साहन देना है यह मृगित के प्रति विद्रूप है । स्पाल्डिंग कहता है “सर्वदा एक ऐसा दर्शन शेष रहता है जो अशुभ को अपने पूर्ण ध्यक्त रूप में प्रकट होने देता है और जो इसके अस्तित्व को समाप्त करने वाली तर्क की समस्त प्रणालियों को अप्रामाणिक मानता है ।....अशुभ अशुभ है, और इसका न तो रूपान्तरण किया जा सकता और न इसके अस्तित्व को तर्क द्वारा समाप्त किया जा सकता” । पूर्ण के स्वभाव में ही यह निहित है कि यह किसी भी पक्ष के प्रति पक्षपात नहीं कर सकता, परन्तु नैतिक जीवन किसी पक्ष को ग्रहण करना तथा सघर्षरत रहना है ।

यथार्थवादी स्थिति अथवा यूँ कहें कि उस स्थिति के सम्बन्ध में जिसे नवीन-यथार्थवाद के विशिष्ट रूप में ग्रहण किया गया है अभी इतना ही पर्याप्त है ।

अध्याय ३२

यथार्थवाद की परीक्षा

(२३१) यथार्थवाद विचार का एक ऐसा तन्त्र है जो इस विचित्र परन्तु स्पष्ट बात को स्वीकार कर लेता है कि इसकी परीक्षा नहीं की जा सकती। इग तथ्य को यह प्रतिपाद्य रूप से स्वीकार करता है कि इस प्रकार की अवस्था में विचार से स्वतन्त्र कोई भी विषय न तो उपलब्ध हो सकता है और न ही उमने विषय में सोचा जा सकता है। यह हमसे केवल यही अनुगोच कर सकता है कि हमें पानी जानने की यह केन्द्रिक बिबि की किसी घटना मात्र के आधार पर प्रविचारित अनुमान नहीं करन चाहिए।

यह तो ठीक है कि इसका लक्ष्य प्रत्यक्ष की प्रक्रिया का विश्लेषण करना है, और यह स्पष्टतया स्वीकार करता है कि प्रत्यक्ष का विषय दृष्टा से स्वतन्त्र है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि वह दृष्टा से सम्बन्धित नहीं है अपितु केवल यह है कि कोई सबध ऐसा नहीं है जिसके कारण यह मानना पड़े कि [विषय] अस्तित्व के लिए दृष्टा पर निर्भर है * मानो यह तत्काल तथा वही दृष्टा के द्वारा उत्पन्न अथवा सृष्ट किया गया हो। और यथार्थवादी की यह बात असंदिग्ध रूप से सही है कि प्रत्यक्ष करते समय हम यह नहीं पाते कि हम ही विषयो का सजन कर रहे हैं। परन्तु इससे वह बात सिद्ध नहीं होती जिसकी उसे आवश्यकता है। क्योंकि (इस विषय में निश्चित होने के लिए कि ऐसी किसी भी प्रकार की कोई भी निर्भरता नहीं है जिसके विषय में उमने नहीं सोचा हो) उसे यह दिखाना होगा कि प्रत्यक्ष विषय में मनस् के स्वतन्त्र रूप में अस्तित्व रखने की क्षमता है। और ऐसा वह केवल इस प्रकार के भौतिक अथवा मानसिक परीक्षण द्वारा ही कर सकता है, जैसे विषयो के अस्तित्व की कहरना विचार से पूणत स्वतन्त्र होकर करने का प्रयास। यह एक ऐसा परीक्षण है जिसे स्पष्टतया कायरूप में परिणत नहीं किया जा सकता, यद्यपि डेविड ह्यूम जैसे विचारक ने भी इसका भूखतापूण समर्थन किया था। विश्लेषण यह नहीं दिखा सकता कि विषय ज्ञाता से स्वतन्त्र है (अथवा उससे बाह्य रूप से सम्बन्धित है) † यह केवल यही निर्देश कर सकता है कि, इसके निरणय में, [विषय की ज्ञाता पर] निर्भरता को अभी तक स्थापित नहीं किया जा सका है।

* दि न्यू रियलियन' [नव्य-यथार्थवाद], ११७१।

† इस प्रतिष्ठिति के लिए सर्वोत्तम प्रमाण के रूप में ब्रैन्डानो, मार्नोग हुस्सल, में हम जिस प्रकार के यथार्थवाद के स्रोतों को पाते हैं वे विषय की स्वतन्त्रता को मनस् के अधिपार पर निर्भर मानते हैं, जबकि अलेक्जण्डर इसे किसी बृहत् विरवास' पर सतायना सृज विरवास' [ऑनोमैल फथ] आदि पर आधारित मानते हैं, और अधिकांश अमरीकी यथार्थवादी परतन्त्रता के प्रमाण के अभाव से सन्तुष्ट हैं।

तो, यथार्थवाद हमारे सम्मुख कौन से सुनिश्चित आधार प्रस्तुत करता है ? मुख्य रूप से केवल दो : साधारणबोध की वे सहजानुभूतियाँ जिनमें न्याय नहीं करने का, यथार्थवाद पर आरोप लगाया जाता है, और प्रत्ययवादी पूर्वमान्यताओं के अतिरिक्त अन्यो के आधार पर जगत् के सुगम सिद्धान्त की रचना की संभावना ।

(२३२) ये आधार वहीं तक उपयुक्त हैं जहाँ तक उन्हें स्थापित किया जा सकता है । हमारे के विषय में, मैं यह प्रदर्शित करने का प्रयास करूँगा कि यथार्थवाद के किमी भी वर्तमान रूपों को यह कोई आधार प्रदान नहीं करता, क्योंकि अभी तक कोई भी सगम यथार्थवादी तत्र उपलब्ध नहीं हुआ है । पहला आधार अधिक साग्वान है । इस प्रकार हमारे सम्मुख एक रोचक स्थिति प्रस्तुत हो जाती है कि दर्शन का एक प्रकार जिसे विशिष्ट तथा अपनी धोड़िकता का अभिमान या मुख्यतया सहजानुभूतियों द्वारा अनुशमित होनी है,—वे सहजानुभूतियाँ जो प्रत्ययवाद के विरुद्ध इसके प्रतिरोध का निर्धारण करती हैं । (१६२वाँ परिच्छेद) ।

मेरी दृष्टि में नव्य-यथार्थवाद में जो अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तत्त्व हैं उसे हम उसकी दार्शनिक पूर्वजता कह सकते हैं, अर्थात्, यह देखने के लिए कि जाति की सहजानुभूतियों में अदन-बदल करके क्या प्राप्त किया जा सकता है, यह [नव्य-यथार्थवाद] विषयो के जगत् के रूप में नैसर्गिक दृष्टि की और प्रत्यावर्तन करता है । इस मान्यता पर विचार करें कि विषयो का हमारे नहीं देखने पर भी यमा ही अस्तित्व होता है जँया हमारे देखने पर होता है । इस पूर्वधारणा पर विचार करें कि प्रकृति बीच से विभाजित नहीं है । इस मान्यता पर विचार करें कि मनस् किमी अचेतनाकृत विशाल जगत् में है, जगत् किसी मनस् में नहीं है । जगत् की स्वतन्त्र सत्ताओं के समूह के रूप में देखें । पँरी के साथ यह स्वीकार करें कि 'मानव मनस् सहजरूप से तथा स्वभाववश ही यथार्थवादी है, अतः यथार्थवाद को सिद्ध करने की इतनी आवश्यकता नहीं है जितनी उसे झालोचना से बचाने की ।'* यदि यह सत्य है, तो उस तन्त्र के लिए बड़े सौभाग्य की बात है जो कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं कर सकता । इनको सम्पूर्णों के रूप में स्वीकार करें और फिर देखें कि आप उनके द्वारा किस चीज का निर्माण कर सकते हैं । यह नव्य-यथार्थवाद का तत्त्व है, अनुभव की पुनर्स्थापना में एक अनुशासित करने वाला परीक्षण ।

(२३३) निस्सन्देह, सभी अन्य सहजानुभूतियों की भाँति इन सहजानुभूतियों की व्याख्या की भी आवश्यकता है । हमें इन सामान्य विचारणा को जिसका अभी उल्लेख किया गया था, बिना सूदन परीक्षण के नहीं छोड़ना चाहिए कि मानव मनस् की सहजप्रवृत्ति स्पष्टतया यथार्थवादी है :—हमें स्मरण है कि बर्से का विचार था कि वह दार्शनिकों के विरुद्ध सामान्य मनुष्य के पक्ष में बोल रहा है ! साधारण बोध की सहजानुभूति स्वतन्त्र विषयों के विषय में क्या कहती है ?

मेरे विचार में, मुख्यतया यह [कहती है] कि अपने में ताद्विक रूप में परिवर्तन किए बिना मैं विषयों को बदल सकता हूँ, और कि बिना अपने में परिवर्तन किए विषय निरीक्षण-

* 'श्रीलाओकि ऑव दॅ रीसेन्ट पास्ट' [अधुनातन धूनकाव का दर्शन], २०६ ।

कर्त्ताओं को बदल सकते हैं। जब मैं किसी ईंट की दीवार अथवा किसी पेड़ पर ध्यान दे रहा होता हूँ, तो मैं स्पष्ट रूप में अपने प्राप पर ध्यान नहीं दे रहा होता हूँ। अतः जब मेरा ध्यान ईंट की दीवार से पेड़ पर खला जाता है तो मुझे अपने 'प्रात्म' में कोई परिवर्तन दिखाई नहीं देता,—एंग्लिय विषयों के प्रवाह में प्रात्म एक स्थिर तत्त्व है कुछ ऐसा जो मेरे चारों ओर होता है। इसी प्रकार जब मैं ईंट की दीवार पर ध्यान दना बन्द कर देता हूँ और कोई अन्य निरीक्षणकर्ता मेरा स्थान ले लेता है तो उसे भी वही दिखाई देता है जो मुझे दिखा था, क्योंकि निरीक्षणकर्त्ताओं के प्रवाह में ईंट की दीवार स्थिर रहती है। अन्य निरीक्षणकर्त्ता एवं विषय सापेक्ष रूप में स्वतन्त्र हैं। परन्तु दो ऐसी बातें हैं जिनके विषय में सामान्य बोध कुछ नहीं कहता। यह इस बात को नहीं बतलाता है कि मैं जब स्वयं पर ध्यान देता हूँ तो उस समय उस दृष्टि क्षेत्र में कोई भी भौतिक विषय नहीं होता,—क्योंकि यह सत्य नहीं है मैं किसी भी विशिष्ट भौतिक विषय का त्याग कर सकता हूँ और तब भी मैं वही बना रहता हूँ परन्तु मैं उन सबका त्याग नहीं कर सकता न ही प्रकृति का त्याग कर सकता हूँ। और न ही सामान्य बोध यह बताता है कि भौतिक विषय जिनका मुझमें अथवा आपसे कोई सम्बन्ध नहीं है उनका किसी भी मानस से कोई सम्बन्ध नहीं है और इस प्रयत्न में भी वह उसी रूप में बना रहता है, इस विषय पर जो समस्या का मूल बिन्दु है, सामान्य बोध के पास कुछ भी कहने को नहीं है।

परन्तु एक सहजानुभूति ऐसी है जो इस समस्या पर प्रकाश डालती है। प्रोफ़मर ह्लाइटहेड द्वारा इसका मनोनिष्ठवाद के विरुद्ध एक अतिरिक्त तर्क के रूप में उल्लेख किया गया है। उनका कहना है कि 'मैं यह नहीं समझ पाता कि सबेदन के सामान्य जगत् के अभाव में विचार के सामान्य जगत् को कैसे स्थापित किया जा सकता है।' * उनकी मान्यता है कि हम विचार का यह सामान्य जगत् उपलब्ध होता है, क्योंकि क्या हम वास्तविक नहीं करते? परन्तु हम तुरन्त इस सहजानुभूति के प्रति अपील क्यों नहीं करते कि हमारा सबेदन का जगत् सामान्य जगत् होता है? क्योंकि निश्चिततया हम सभी इसे मानकर चलते हैं। एक ही ईंट की दीवार को क्रमशः नहीं अपितु एक ही समय में अनेक निरीक्षणकर्त्ताओं द्वारा देखा जा सकता है। यह जानने के लिए कि दीवार को देखने में इस प्रकार में अनेक लोग हिस्सा ले सकते हैं, मुझे इन अन्य निरीक्षणकर्त्ताओं को देखने की इतनी अधिक आवश्यकता नहीं है। मैं इसे कैसे जानता हूँ? यह दीवार की 'वस्तुनिष्ठता' के अर्थ में निहित है यह मनोनिष्ठ रूप में केवल मेरी नहीं है क्योंकि वस्तु का स्वरूप ही ऐसा होता है कि उसे अनेक व्यक्तियों के द्वारा देखा जा सकता है। यदि यह सामान्यबोध है—और मेरा विश्वास है कि ऐसा है—तो सामान्य बोध यथार्थवाद का अनुसूचक ही यह कहता है कि जानने को प्रथिया मैं अपने से परे पहुँच जाता हूँ, विषय मुझमें स्वतन्त्र होता है परन्तु साथ ही इसकी यह भी मान्यता है कि अपने से परे जाने पर मैं एक ऐसे जगत् में पहुँच जाता हूँ जिससे मेरे अतिरिक्त अन्य मानस भी सम्बन्धित होते हैं,—और यह विशिष्ट रूप से यथाथ-

* 'सायन्स एण्ड दें माडर्न वर्ल्ड' [विज्ञान तथा आधुनिक जगत्] १२६ (पहला संस्करण)।

वाद नहीं रहना है। इस विषय में वस्तुगत प्रत्ययवाद सामान्य बोध के अधिक निकट आ जाता है।*

अब यदि इस समस्या के निश्चय के लिए हम केवल महजबोध को अपील करें, तो यह यथार्थवाद के लिए कोई असदिग्ध निर्णय नहीं देगा। परन्तु अभी हम यथार्थवादी विकल्प पर उसके मद्दजबोधारमक प्राचार पर नहीं अपितु तार्किक गुणों के आधार पर विचार करने के लिए प्रतिबद्ध हैं।

(२३४) क्या प्रत्यक्ष का यथार्थवादी विश्लेषण प्रामाणिक है ?

क्या जानना कोई ऐसा निष्प्रिय सम्बन्ध है, जिसमें कोई स्वतन्त्र विषय स्वतः उद्घाटित होता है ? मैं ऐसा नहीं मानता। अत्यन्त स्पष्ट रूप में जानना सक्रिय होता है (अगर १६८वाँ परिच्छेद देखें)।

“मैंने नेत्र खोले, और जगत् वह रहा : यह जगत्ना है। यहाँ मैंने नेत्रों को खोलने के (मास) पेशीय प्रयास के प्रतिरिक्त कुछ नहीं किया।” यथार्थवाद का सारा तर्क-दोष इन शब्दों के आभासित धींचत्य में समाविष्ट है। इनमें सत्य का एक अंग है : जानने की क्रिया (मास) पेशीय प्रयास नहीं है, और वे लोग जो किसी अन्य प्रकार के प्रयास की कल्पना नहीं कर सकते उन्हें कभी भी इसका पता नहीं चलता। यह निर्णय का प्रयास होता है। जब तक निर्णय नहीं हो जानता तब तक कुछ भी नहीं जाना जाता, अनुभव का अर्थ है उन प्रश्नों का उत्तर पाना जो मनम् जगत् के विषय में उपस्थित करता है, यदि कोई प्रश्नात्मक क्रिया नहीं होगी तो कोई ज्ञान भी नहीं होगा। जगत् में क्या है इसे देखने के लिए भी केवल नेत्रों का खोलना ही पर्याप्त नहीं है, जैसाकि प्रत्येक वह व्यक्ति जानता है जिसने बहुत देर तक 'जो सामन है' उसे देखने का प्रयास किया है, और यह बात उन साक्षियों के उदाहरण में और भी अधिक प्रमाणित हो जाती है जो अपनी घाँसों के सम्मुख घटित घटना के वर्णन में असफल हो जाते हैं। सम्भव है, पूर्णतया जिज्ञानाहीन व्यक्ति के लिए ईंट की दीवार न हो,

* तार्किक रूप से यह सम्भव है कि विषय अनेक मानसों से सम्बन्धित हो क्योंकि प्रथमतः यह केवल स्वयं से ही सम्बद्ध है, यही यथार्थवाद का सिद्धांत है। परन्तु इस मत के पक्षोपग के लिए सामान्यबोध की सहजानुभूतियों के प्रति अपील नहीं की जा सकती। क्योंकि सहजभाव में अनुभव पर विचार करने पर हमें जो स्पष्टतः दिखाई देता है वह दीवार या वस्तुनिष्ठता के दो पक्ष हैं, जिनमें दोनों से एक दूसरे को अनुमिन किया जा सकता है। मान लीजिए कि विषय स्वतंत्र है, और केवल स्वयं से (अथवा सभी मानसों के अतिरिक्त केवल प्रकृति से) ही सम्बद्ध है, और इससे यह अनुगमित होता है कि यदि यह किसी भी निरीक्षणकर्ता को प्रस्तुत है तो यह सभी निरीक्षणकर्ताओं को एक साथ ही अवस्थाओं में, प्रस्तुत होगा। दूसरी ओर, यह माने कि मुख्य रूप से विषय अनेक मानसों में एक सामान्य पद है और इससे यह अनुगमित होता है कि इसे उनमें से किसी में भी सापेक्षरूप में स्वतंत्र प्रतीत होना चाहिए जैसे कि किसी भी पहिये के ब्रेक का अस्तित्व तीव्र गति के समय अपने आरों से स्वतंत्र प्रतीत हो ता है यद्यपि इसे उनके साथ एक ही रचना में सूत्रबद्ध किया जा सकता है। इन दोनों विकल्पों के बीच, सामान्यबोध निश्चय करने का कष्ट नहीं करता, यद्यपि यह धवादी को यह जानना देव रहता है कि क्या सहजानुभूति द्वारा जाना जा सकता है, अन्यथा गौच अथवा द्वैधीक गुणों को पूर्ण आभा में किसी ऐसे भौतिक विषय का क्या अर्थ है जिसका प्रत्यक्ष नहीं होता हो।

पूर्णतः 'अन्यमनस्क' व्यक्ति के लिए, दीवार केवल तभी अस्तित्व में आती है जब वह यह प्रश्न करना प्रारंभ करता है कि वह उसी दिशा में घोर क्यों नहीं रह सकता,—“ओह, यह ईंट की दीवार !” कोई व्यक्ति उतना ही जानता है जितना वह नियम की प्रक्रिया से निकलता है, वह तभी निर्णय करता है जब वह प्रश्न करता है, अन्यथा नहीं। जानना कुछ करना है।

यही वह क्रिया है जो मुझे सत्य की ओर भी ले जाती है तथा भ्रम में भी डालती है। केवल उपस्थित तथ्यों के रूप में रंग एवं आकृतियाँ कुछ भी नहीं कहते, घोर इसीलिए सम्भवतः वे भ्रमात्मक अथवा प्रातिभासिक नहीं हो सकते। और यदि मैं अपने निर्णय को इस रंग अथवा आकृति की उपस्थिति मात्र ग्रहण करने तक ही सीमित कर दूँ तो मेरा प्रत्यक्ष कभी भी भ्रमात्मक नहीं हो सकता। परन्तु यदि खिडकी के शीशे पर बँधी हुई मकड़ी को एक मील दूरी पर मान लिया जाय और यदि मुझे आकाश में कोई दीप दिखाई पड़ने लगे, तो वहाँ भ्रम अवश्य है, और यह भ्रम जगत् में जो कुछ उपस्थित है उसको मेरी देन में निहित है। मैं केवल तभी भ्रम में पड़ सकता हूँ जब मैं कर्म करता हूँ और भ्रम केवल मेरे अपने कर्म के कारण ही हो सकता है, मेरे निर्णय की भ्रमात्मक विषय वस्तुएँ मेरे द्वारा गड़ी गई हैं। और यदि मैं उस विषय पर सत्य नियम भी देखूँ कि वह दो किट दूर खिडकी के शीशे पर बँधी मकड़ी है तो भी मैं कर्म कर रहा हूँ। जानना कभी भी मात्र पारदर्शिता नहीं होता : यह सर्वदा कुछ करने में निहित रहता है।

परन्तु क्या यह क्रिया उस विषय को परिवर्तित कर देती है ? और यदि ऐसा है तो, क्या, जैसा कि धर्मांधारी की अपेक्षा है यह जानने के अर्थ का मिथ्यापन नहीं है ?

इस प्रश्न में उलझन है। मानलो ऐन्द्रिय गुण इस अर्थ में मनोनिष्ठ है कि ईंट की दीवार तब तक लाल नहीं है जब तक कि कोई व्यक्ति उसे देखने के लिए अपनी आँखें नहीं खोलता तब क्या ऐसा करने पर मेरा ज्ञान मिथ्या हो जाएगा कि “यहाँ एक ईंट की दीवार है, इसलिए मुझे अपना रास्ता बदल लेना चाहिए ?” बिल्कुल भी नहीं। उस समय मैं उन परिस्थितियों के विषय में कोई प्रश्न नहीं कर रहा होता हूँ जो मेरे सम्मुख उपस्थित विषय को लाल बनाती हैं, मैं उस विषय में निर्णय नहीं कर रहा होता हूँ, और इसीलिए इस पर

और एक तीसरा भी विवरण है, जिसको मैं मानता हूँ। अर्थात्, न तो कोई अनुभववाचित शाब्दा और न ही अनुभववाचित शाब्दाओं का समूह अनुभव में किसी भी भौतिक विषय की उपस्थिति के बारे में सभी आवश्यक शक्तों का वर्णन नहीं कर सकता है। द्रव्य रूप में, यह विषय ऐसे सभी शाब्दाओं को 'पूदत्त' है। परन्तु यह भौतिक जगत् द्वारा पूदत्त नहीं है। यह किसी ऐसी सन्नियमकल्पेच्छा द्वारा पूदत्त है जिसे उस अनुभव का रूपरेखा अभिप्रेत है। इस मत के अनुसार, सभी व्यक्तियों से जो मात्र द्रव्य हैं स्वतंत्र होकर भी विषय की सत्ता होती है, तो भी इसका अस्तित्व मृत एवं तथ्यमात्र नहीं है जो किसी प्रकार होय होने के रहस्यात्मक सम्बन्ध में एक हो जाता है। मझे केवल यही मत सहजानुभूतियों की दृष्टि से पूर्ण रूप में उचित प्रतीत होता है। सभी इन्द्रिय प्रत्यक्ष करने वाले जब धर्मांधारी रूप से विषय के बारे में जानते हैं, तब वे यह भी जानते हैं कि वे जिसे जानते हैं वह उनसे अलग है, परन्तु मनस से नितात स्वतंत्र रूप में वे कुछ भी नहीं जानते। और न ही कोई ऐसी वस्तु है [जो मनस से नितात स्वतंत्र हो]।

यथार्थवाद की परीक्षा

ग्रन्थ निर्णय नहीं दे रहा होता है। मनम् जिसका प्रत्यक्ष करती है उसमें चाहे यह किसी भी सीमा तक बधो न सलग्न हो, तब तक किसी भी प्रकार के मिथ्यात्व का प्रश्न नहीं उठता जब तक कि मेरे प्रश्न इस प्रकार के प्रश्नों तक सीमित हैं। "यह कौन सा रंग है, सिद्धी प्रथवा नारंगी? पहलू की चोटी अब और कितनी दूर पर है? इसके विषय में मैं क्या करूँगा,"—ये प्रश्न अनुभव के आन्तरिक सबधों के हैं। स्पष्टतया, यह प्रश्न कि 'पतियों का तब कौन सा रंग होता है जब इन्हें कोई नेत्र नहीं देख रहा होता?" एक ऐसा प्रश्न है जिसे न तो जीवन के सामान्य त्रिया-व्यापार के सदम में उठाया जाता है और न ही जिनका उस सन्दर्भ में सही या गलत उत्तर दिया जाता है। जब कोई प्रश्न उठाया ही न गया हो, और फलस्वरूप जब कोई उत्तर भी न दिया गया हो तो मिथ्यात्व का प्रश्न ही नहीं उठता।

परन्तु, यदि तत्त्वमीमासक के रूप में, मैं यह प्रश्न उठाऊँ कि वे कौन सी परिस्थितियाँ हैं जिनके तहत मैं किसी लाल रंग को देखता हूँ? तो वस्तुतः भ्रम के लिए अवसर है। यथार्थवादी से जिसकी यह मान्यता है कि विश्लेषण मत्त की ओर ले जाता है, यह अपेक्षा हो सकती है कि वह शरीर क्रिया विज्ञान के विश्लेषण का अनुगमन करे जो उसे सीधे इस निष्कर्ष पर पहुँचाएगा कि जगत् में तब तक कोई लाल रंग नहीं हो सकता जब तक कि कोई नेत्र और कोई मनस् नहीं हो। यदि, विषय के लाल रंग को बनाए रखने के लिए, वह प्रत्यक्ष के कारणता के सम्पूर्ण सिद्धान्त को अस्वीकार कर देता है (जैसा कि उसे करना चाहिए), तो ऐसा सगता है, कि साथ ही साथ उसे विश्लेषण की विधि को भी अस्वीकार करना होगा। तब वह यह कहने के लिए स्वतन्त्र है कि "जब लाल रंग होता है तब मैं लाल रंग देखता हूँ, इसके अतिरिक्त कोई परिस्थिति नहीं होती।" परन्तु इस प्रकार विज्ञान तथा साथ ही दर्शन का भी साथ छोड़कर, वह तब कोई प्रतिवाद नहीं कर सकता जब कोई अन्य व्यक्ति इस प्रश्न को महत्त्वपूर्ण माने, वह उत्तर देता है कि प्रकृति के द्वारा प्रस्तुत आभास में मनम् एक घटक है,—यह एक ऐसा उत्तर है जिसमें निर्णय, और इसीलिए ज्ञान, अक्षुण्ण रहते हैं।

(२३५) हमने अभी-अभी भ्रम के यथार्थवादी सिद्धान्त को इस आधार पर अस्वीकार कर दिया है कि मेरे निर्णय के अन्तर्गत विषय स्पष्ट रूप में मेरे ही द्वारा उत्पन्न हैं (२०७वाँ परिच्छेद)।* हमें इस बात को मानने से भी इन्कार कर देना चाहिए कि 'सामान्यों' [यूनिवर्सल्स] का प्रत्येक विचारक से स्वतन्त्र होकर भी या तो अस्तित्व होता है (जो भौतिक नियमों तथा वर्गों के जगत् में व्यक्त होता है) अथवा वे (अपने निजी शाश्वत क्षेत्र में) अवस्थित हैं।

इसके दोहरे कारण हैं: पहला, (यद्यपि यह द्वारभिक विचार है परन्तु यह आधारभूत है, अतः इसका उल्लेख आवश्यक है), प्रत्येक सामान्य उसी रूप में अर्थात् उसी कारण से विचार का विषय होना चाहिए जिस कारण से किसी उद्देश्य का प्रयोजन उद्दिष्ट होना, अथवा लगभग उसी कारण से जैसे तेवर के लिए तेवर का चढ़ाया जाना। बिना चेहरे की

* इस सम्बन्ध में होस्ट तथा अन्य लोग सामान्य अथवा सारतन्त्रों के क्षेत्र से "व्यक्तिगत चयन" की बात करेंगे। आगे आने वाला सर्क इस प्रकार की व्याख्या के विषय में है।

त्योरी मात्र प्रमूर्त्तिकरण ही रह जायगा, और प्रमूर्त्तिकरण ऐसा विषय है जो जब हम इसके विषय में सोचना बन्द कर देते हैं तब अपने प्राप ही व्यवहार्य नहीं रहता ।

दूसरे, यदि हम एक भी सामान्य को स्वतन्त्र अस्तित्व प्रदान कर देते हैं तो हमें सभी सामान्यों को स्वतन्त्र अस्तित्व प्रदान करना चाहिए । और सामान्य बहुत प्रथिक हैं ! प्रत्येक कल्पनीय प्रत्यय उस क्षेत्र में विद्यमान होना चाहिए, अर्थात् अर्थ की प्रत्येक व्यवज्ञा अपने से लगभग अभिन्न अन्य व्यवज्ञाओं से इस प्रकार शृंखलाबद्ध होती है कि हम उनके समस्त पुंज को एक समरूप पूर्ण के रूप में देखने लग जाते हैं । प्रत्ययों के ऐसे जगत् के सन्दर्भ में हमारे विचार का कोई काम नहीं रह जाता ।* यह एक ऐसे गोदाम के गदगद है जिसे इतना ठसाठस भर दिया गया है कि हम उनमें प्रवेश नहीं कर सकते । अथवा इससे घन्घा उदाहरण संगीत का एक ऐसा सग्रहालय होगा जिसमें सभी सम्भव लितित एवं अलिखित रचनाएँ हों, स्वरो के सभी सम्भव संयोजन जिन्हें किसी भी वाद्ययन्त्र पर ध्वनित किया जा सके जिसके फलस्वरूप स्वयं संयोजक की सकल्पना—जिसमें अनन्त समावनाओं का अस्वीकरण निहित रहता है—नष्ट हो जाती है, अपनी अचयनात्मक सम्पूर्णता के कारण एक प्रसीम स्रोत निरूपयोगी एवं निरर्थक बन जाता है । सभी पक्षों से सामान्यों अथवा "सार तत्त्वों" का स्वतन्त्र क्षेत्र मुझे प्लेटो के प्रौचिरय के बिना आधुनिक पुराण का एक अग्र प्रतीत होता है जो कल्पनाशीलता के प्रतिरेक का एक आश्चर्यजनक उदाहरण है तथा जो यथार्थवाद के सर्वोत्कृष्ट रूप में तथ्यात्मक होने के अभिनिश्चय में जो व्यवय है उसकी और सचेत करता है ।

विलियम जेम्स ने इस परमपूर्ण मनस् पर इसलिए आपत्ति की क्योंकि इसमें बहुत कुछ समाविष्ट था, क्योंकि इसे जगत् की प्रत्येक वास्तविक घटना की जानकारि हो सकती है, और उसे यह भी पता हो सकता है कि प्रमुक्त ऐसा क्यों है अथवा क्यों नहीं, अर्थात् जो "निरर्थक सूचना की एक अनन्त पुनरावृत्ति" है ।† यदि यह किसी मनस् के विषय में कहा जाय जिसका स्वरूप चयन करना है, और जिसे केवल वास्तविक जगत् पर ही ध्यान देना

* इस आभासात्मक क्षेत्र के अन्तर्गत अर्थों की शृंखला के समान सुन्यवस्थित शृंखलाएँ आयेंगी, अनन्त होने पर भी जिनके सम्बन्ध ज्ञात तथा व्यवहार्य नियम हैं । परन्तु इस प्रकार की शृंखला के साथ इसमें सभी संभव दृष्टिकोणों से समस्त सम्भव विषयों पर सभी सम्भव परिवर्तन समाविष्ट होने चाहियें, अर्थात् वे सभी पक्ष होने चाहियें जिनके विषय में प्रश्न पूछे जा सकते हैं । परन्तु 'समस्त सम्भव पक्षों' के समान कोई बहुविध नहीं है, और जो पक्ष हैं वे प्रश्नकर्त्ताओं की अपेक्षा रखते हैं ।

† "इस बात के साथ कि प्रत्येक वस्तु क्या है, इसे उस के विषय में यह बोध भी होना चाहिये कि वह क्या नहीं है । ... इसके अतिरिक्त, यदि यह सत्य है कि कतिपय विचार हास्यास्पद हैं, तो परम ने पहले ही उन हास्यास्पद विचारों को उनकी हास्यास्पद स्थिति में उन्हें स्थापित करने के निमित्त उन्हें विचार विषय बना लिया होगा । इस प्रकार यह प्रतीत होता है कि उसके मनस् में चौहन्नीय तत्व से अधिक मात्रा में वृद्धा-करकट विद्यमान रहता है । इस प्रकार यहाँ टीका ही यह अपेक्षा की जा सकती है कि यह निरर्थक सूचना की विपुलता, आधिक्य [अधिक] तथा अत्युर्वर्तता से फूट पड़ेगा" 'अ प्स्तारलिस्टिक युनिवर्स' [बहुत्ववादी विचार], पृष्ठ १२७ और आगे ।

है, तो यथार्थवादी की भाषा में ऐसे परमपूर्ण मनस् के स्वानापत्र के रूप में किसकी ओर मद्देत करेंगे जो शाश्वत सारतत्त्वों का जगत् है तथा जिसके बाहर कुछ भी नहीं है।

(२३६) क्या विश्लेषण वास्तविकता पर पहुँचने का मार्ग है ?

विश्लेषण के फलस्वरूप जिन अन्तिम इकाइयों पर पहुँचा जाता है वे निश्चिततया ही प्रवास्तविक नहीं हो सकतीं। यथार्थवादी वा इस मान्यता की असंगति की ओर निर्देश करना कि हम वस्तुओं की संरचना के विषय में जितना ही अधिक सोचते हैं उतना ही अधिक हम अन्तिम सत्य से दूर होते जाते हैं, विल्कुल ठीक है। निस्सन्देह ही परमाणु, यदि हम उन तक कभी भी पहुँच सके तो, ऐसी वस्तुएँ हैं जिनकी अवहेलना नहीं की जा सकती। परन्तु प्रश्न यह है कि, क्या वे स्व-पर्याप्त एवं अन्तिम हैं ?

यदि ये स्वतन्त्र एवं आत्म निर्भर सत्ताएँ हैं तो क्या हमें 'स्वाभाविक सहानुभूति' के अनुसार इस तथ्य को स्वीकार कर लेना चाहिए कि ये अनेक एक ही प्रकार के तत्त्व हैं जो एक ही साँचे के बने हुए हैं, और उनके उद्भव के विषय में कोई आगे के प्रश्न नहीं पूछना चाहिए ? अभी तक सृष्टि विज्ञान में यथार्थवादियों ने कुछ अधिक नहीं किया, परन्तु उन्होंने जो कुछ किया है वह अपरिहार्य रूप से हमें विचार की उस दिशा में ले जाता है जहाँ हम इन सूक्ष्म सत्ताओं को, अपेक्षाकृत सरल उत्पन्न करने वाली मृज्जशील प्रक्रिया जो प्रोफेसर एल्वेजैण्डर* के आदिम दिक्-काल के ममान है, की ओर संकेत करना होता है।

(२३७) यथार्थवाद वा इस संकल्पना के प्रति विद्रोह न्यायोचित है कि सभी सम्बन्ध 'आन्तरिक' होते हैं। ऐसे बाह्य सबंध भी होते हैं जो अपने पदों में कोई महत्त्वपूर्ण परिवर्तन प्रस्तुत नहीं करते। जैसा कि हम बता चुके हैं, जगत् में समस्त गति, आदान-प्रदान तथा प्रतिस्थापन बाह्य सबंधों पर निर्भर हैं।

परन्तु प्रत्येक बाह्य सबंध के साथ एक आन्तरिक सबंध भी होता है। किसी ईंट में इस बात से कोई अन्तर नहीं आता कि यह अन्य ईंट के समीप रखी हुई या उसके ऊपर रखी हुई है। परन्तु उसका दिक् में होना उसके लिए कुछ महत्त्व की बात है : क्योंकि दिक् में होने से उसके अन्य ईंट के समीप अथवा ऊपर होने की संभावना रहती है। और यह देशज सहाय, जो कि प्रत्येक ईंट की सत्ता से अपृथक्करणीय है, उन्हें आन्तरिक रूप से संबद्ध करता है। बाह्य सबंध आन्तरिक सबंध का ही विशेषीकरण है। ये आन्तरिक सबंध अपरिहार्य हैं, तथा जगत् को एकत्व प्रदान करते हैं।

(२३८) यदि विश्लेषण सत्य पर पहुँचने का मार्ग है तो सिद्धान्ततः इसे हमें ऐसे विषयों की ओर ले जाना चाहिए जो अन्ततोगत्वा सरल एवं अविश्लेष्य हों। और जब हम एक ही वस्तु का विभिन्न तरीकों से विश्लेषण करते हैं तो हमें वे ही अन्तिम इकाइयाँ प्राप्त होनी चाहिएँ। उदाहरण के लिए, क्योंकि मनस् को उन्हीं तटस्थ सत्ताओं का पुञ्ज माना जाता है जो भौतिक जगत् का निर्माण करती हैं अतः मनस् के विश्लेषण करने पर वे ही अपरिवर्तनीय सरल तत्त्व उद्घाटित होने चाहिएँ जिन्हें भौतिकी द्वारा प्राप्त किया गया है। क्या मनस् के विश्लेषण करने पर ऐसा होता है ?

* स्पष्ट, आत्म एवम् बीइटी [दिक्, काल तथा देवता]।

मनस के लिए अन्तिम सरल तत्त्व रग का घट्टा, स्नायुिक घ्रापात जैसा कुछ होना चाहिए जो संवेद्य हो। परन्तु यदि भौतिकी सही है तो ये बहून् जटिल प्रक्रियाओं के परिणाम हैं। और जैसा कहा जाता है, कोई जटिल प्रक्रिया किनी पूर्णतया सरल कार्य को उत्पन्न नहीं कर सकती। तो क्या हमें अपने इस मत को बदलना चाहिए कि रग का घट्टा सरल होता है? अथवा हमें यह कहना चाहिए कि मानसिक विश्लेषण के सरलतत्त्व भौतिक विश्लेषण के सरल तत्त्वों के समान नहीं हैं?

दोनों ही विरुद्ध पदार्थवाद के लिए उलम्भनपूर्ण हैं, परन्तु कुछ भी हो दूसरा तो अपरिहार्य है। भौतिक विश्लेषण के अन्तिम तत्त्वों, जैसे इलेक्ट्रॉनों की किनी भी अर्थ में मानसिकता के घटकों के रूप में मानना पूर्णतः अमभव है। अतः यह मत कि मनम् सरल तटस्थ घटकों के जगत्-पुत्र का एक प्रतिनिधि अंश है विश्लेषण के इस सिद्धान्त से निराशाजनक ढंग से अमभव है कि वह सत्य का उद्घाटन करता है।*

(२३६) इन परिस्थितियों में मनम् की इस सरलता का स्वाग उचित लगता है। क्योंकि, रसल के मन को छोड़कर अभी तक मानव स्वभाव के संबंध में जितने भी सूत्र प्रस्तुत किए गए यह उनमें से शायद सबसे अधिक काल जैसा एवं निस्तेज है। इसका दूसरा दोष यह है कि यह पदार्थवाद के एक अत्यंत मौलिक सिद्धान्त से अमभव भी है।

क्योंकि, विचार तथा इसके विषय के बीच जो स्वतन्त्रता है, वह सर्वोत्तम रूप में, तब प्रमाणित होती है जब जैसाकि हमने ऊपर (२०६वें परिच्छेद में) देखा, एक ही आत्म अनेक विषयों को ग्रहण कर सके और एक ही विषय के अनेक प्रत्यक्षकर्ता हो। अर्थात्, आत्म एक ऐसी सत्ता है जो तत्त्वतः वही रहती है जबकि विषय परिवर्तित हो जाते हैं। परन्तु यदि आत्म विषयों का समूह हो तो विषयों के परिवर्तन के साथ साथ यह भी अनिवार्य रूप से बदल जायगा। तब इसका स्वतन्त्र विषयों के अपेक्ष कुन ऐसे स्थायी समूहों जैसे (पदार्थवाद के लिए) स्मृति तथा शारीरिक-मन्त्रेदनों के विषयों के सापेक्ष स्वापित्व के अनिश्चित कोई स्वापित्व नहीं होगा। उन विषयों को मनम् से स्वतन्त्र रखने की केवल यही समावना है कि मनम् में एक अन्व प्रकार की वस्तु को मान्यता दी जाए, जैसे उन प्रक्रियाओं को जिनके विषय में हम कह रहे थे।

(२४०) परन्तु विश्लेषण में हमारी जो निष्ठा है उसके संगोचन की भी आवश्यकता है। क्योंकि जगत् में ऐसे विषय हैं जो एक साथ सरल तथा जटिल हैं एक दृष्टि से वे सरल हैं, दूसरी से जटिल हैं। रग का घट्टा एक ऐसा विषय हो सकता है। स्वयं मनम् ऐसा अन्व विषय है। ऐसे विषयों के बारे में विश्लेषण हमें प्राणिक मन्त्र ही प्रदान करेगा, परन्तु इसमें यह खतरा है कि यह उतने ही अधिक महत्त्वपूर्ण दूसरे भाग के बारे में कुछ भी नहीं कहे। विश्लेषण के सिद्धान्त में मिथ्या पूर्वमान्यता यह है कि सरलता केवल एक ही दिशा में उपसन्ध हो सकती है और वह सूक्ष्मवीक्षण यत्र की दिशा में। जगत् की सरलताएँ अनुमानत

* विलियम तथा मेरी कालेज के प्रोफेसर जे. डब्ल्यू. मिलर ने इस कठिनाई को ध्यान में रखते हुए एक ऐसे सिद्धान्त को स्थापित किया है जिसके अनुसार मानसिक सरल तत्त्वों को भौतिक जटिल तत्त्वों पर अन्वरोपित कर दिया जाता है।

द्विध्रुवीय है। इसलिए यह सभावना रहती है कि सम्पूर्ण विश्व, अपने भागों में अनेक प्रकार के बाह्य सबंधों की विविधता, शिथिल सम्बन्धों तथा स्वतन्त्रता के होने हुए भी चरम एकता तथा सरलता को बनाए रखता है।

(२४१) क्या यह ठीक है कि सभी वस्तुओं की एकता, यदि कोई ऐसी एकता है, नगण्य एवं निरर्थक सम्य है? और विशेष रूप से, कि प्रत्ययवाद में अशिव का निराकरण, अनैतिक है?

यथार्थवादी का इस ओर ध्यान आकृष्ट करना सही है कि इस प्रकथन मात्र से कोई भी वास्तविक समस्या नहीं सुलभ सकती कि परमपूर्ण [एक्सोस्यूट] में सब एक हो जाने हैं। परन्तु यह प्रश्न भी उचित है कि क्या कोई भी इस प्रकार की एकता की स्वीकृति का त्याग कर सकता है, और क्या यह स्वयं यथार्थवाद में सन्निहित नहीं है? क्योंकि जगत् के सामान्य [यूनिवर्सल], चाहे उनका कोई स्वतन्त्र क्षेत्र हो, अथवा, चाहे वे तथ्यों में हों अथवा विचार का विषय हो, उनका एक तन्त्र होता है, वे शिथिल रूप में सम्बद्ध व्यवस्थाहीन नहीं होते। जाति उपजाति को सन्निविष्ट करती ही है, और एक उच्चतम जाति होती है जो उन सभी को अपने में समाहित कर लेती है। संभव है इस उच्चतम सामान्य का विलक्षण गुण नहीं हो। परन्तु यह निरर्थक नहीं हो सकता, क्योंकि इसका अर्थ वही है जो इसमें समाविष्ट है, अर्थात् विश्व।

यह वह निष्कर्ष था जिस पर प्योटिनस तथा स्कॉटस एरिजेंता जैसे महान् प्लेटोई यथार्थवादी पहुँचे, जो नव्य यथार्थवाद की एक परम्परा में आते हैं। सामान्यों के यथार्थवाद के अपने सिद्धान्त से उन्होंने एक प्रकार का एकत्ववाद अनुगमन किया तथा जैसा हम शीघ्र ही देखेंगे इसे रहस्यवाद कहा जाता है। 'सब कुछ मनस् है,' ऐसी प्रतिज्ञप्तियों के प्रति विरोध में ये विचारक नव्य-यथार्थवादियों के साथ थे, इसलिए नहीं कि ये लोग एकता से घचना चाहते थे, परन्तु इसलिए कि उन्हें शीघ्रता में किए हुए वर्णनों में विश्वास नहीं था। यदि मैं गलती नहीं कर रहा हूँ तो प्राधुनिक यथार्थवादी, यदि वह अपने आधार-वाक्यों के अनुकूल है, तो वह स्वयं को प्रच्छन्न रहस्यवादी के रूप में पायेगा। क्योंकि तर्कशास्त्र को जिस एकता की विचारों के क्षेत्र में आवश्यकता है वही उसके लिए तत्त्वमीमासात्मक एकता भी है।

(२४२) नैतिक समस्या [फिर भी] रह जाती है। इस बात में कोई सदेह नहीं है कि जगत् में शुभ तथा अशुभ के सम्बन्ध का यह प्रश्न ही यथार्थवादी को मुख्य रूप से उन समस्त दशनों में अविश्वास की ओर प्रेरित करता है जो परम अथवा एक की ओर निर्देश करते हैं।

यथार्थवाद शुभ तथा अशुभ को ऐसे भिन्न तथा विरोधी गुणों के रूप में मानता है जो एक दूसरे से बाह्य रूप से सम्बन्धित हैं। अशुभ, अशुभ है तथा शुभ, शुभ है। शुभ का जगत् में गृहण करना होता है, यह एक ऐसा मानवीय अभियान है जिसे मानवीय प्रयास एवं साधनों द्वारा चलाया जाता है। अशुभ को माफ नहीं करना है अर्थात् उसका समूलोच्छेद करना है, और यह सघर्ष भी एक मानवीय उत्तरदायित्व है। इसका उपाय वैज्ञानिक विश्लेषण है, प्रार्थना नहीं। यथार्थवाद की नैतिकी, जहाँ तक इसकी कोई विशिष्ट नैतिकी है, मानवतावाद है।

जानने के यथार्थवादी तरीके की कमजोरी यह है : कि विश्लेषण में आनी पश्चिम न्यू निष्ठा में, यथार्थवादी यह भूल जाता है कि ज्ञान का यह मानवीय अंग दो ओर ध्यान घ फुल करता है, जो ऐसे जगत् के लिए उपयुक्त है जिसमें सश्लिष्ट सरल भी हो सकता है । उसका एक के लिए तो सही फोकस है परन्तु दूसरे के लिए नहीं है । यदि विश्व के ऐसे लक्षण हैं जो प्रज्ञावान्, विवेकी लोगों से तो छिपे हुए हैं किन्तु बच्चों के समक्ष उद्घाटित हो जाते हैं तो यथार्थवादी को वे उपलब्ध नहीं होंगे । दूसरा फोकस रहस्यवादी का है ।

अध्याय ३३

रहस्यवाद

जो कुछ भी एक नहीं उसको
अनुपस्थिति सदा सताएगी

[जो एक नहीं है वह सर्वदा अभाव के घाव से पीड़ित रहेगा ।]

—जलालुद्दीन

अतः, सभी सांसारिक चिन्ताओं से मुक्ति, और एकाकी से एकाकी की ओर उड़ान, यही देवताओं तथा दिव्य एवं सुखी मनुष्यों का जीवन है ।

—प्लेटिनस

(२४४) यथार्थवादी वस्तुओं की विश्लेषणवादी दृष्टि से देखता है : वह हमें चेतावनी देता है कि, “जैसे आप बुद्धि में विश्वास करते हैं वैसे ही आपको बुद्धि के परिणामों में—परमाणु प्रयत्न जगत् के अन्त्य बहुत से पदार्थ इसकी यथार्थ सत्ताएँ हैं, वे एक दूसरे से तथा ज्ञाताओं में स्वतन्त्र हैं—भी विश्वास करना चाहिए” । उसका विश्वास है कि प्रत्ययवादी आवश्यकता से अधिक एकतत्त्ववादी है और ऐसा इसलिए है क्योंकि वह विश्लेषणात्मक बुद्धि के निष्कर्षों को बहुत कम बल प्रदान करता है ।

परन्तु हममें प्रत्ययवाद का एक दूसरे प्रकार का समालोचक भी है जो उक्त विचार में विपरीत यह घोषणा करता है कि वह, अर्थात्, प्रत्ययवादी आवश्यकता से अधिक विश्लेषण करता है । क्योंकि एकतत्त्ववादी होते हुए भी स्वयं में तथा अपने विषयों में, स्वयं में तथा अन्य मानसों में महान् आत्म तथा विश्व के समस्त सान्त भावों में, भेद करता है । यह सत्य है कि वह एकतत्त्ववादी है, उसकी मान्यता है कि सभी सान्त आत्म, तथा प्रकृति भी महान् आत्म पर आधारित है । परन्तु [वह यह भी मानता है कि] सान्त आत्म स्वतन्त्र हैं, और वह उनके अस्तित्व एवं क्रिया की स्वतन्त्र पृथक्ता को भूल्यवान् मानता है, तथा [यह मानता है कि] प्रकृति उन सभी से भिन्न समान विषय है । शायद प्रत्ययवादी पर्याप्त रूप में एकतत्त्ववादी नहीं है, जिसका कारण यह है कि वह सद् से अपने सम्बन्ध के विषय में अन्तिम विचार के रूप में केवल बुद्धि पर ही निर्भर है ।

क्योंकि हम जानते हैं कि वह ज्ञान जिसे हम “वस्तुनिष्ठ” कहते हैं किन्हीं पक्षों में अपूर्ण है । वह कुछ ऐसा है जो हमसे कुछ दूर ही रहता है । दया का वस्तुगत ज्ञान बिना पूर्णतः महत्त्वपूर्ण हुए पूर्ण रूप से परिशुद्ध हो सकता है । यह हो सकता है कि ऐसा ज्ञान विषय की तरह तब न पहुँच पाये । “वैज्ञानिक व्यवस्था” किसी व्यक्ति को मनुष्यों का अन्धकार व्यवस्थापक नहीं बनाएगी । यहाँ तक कि सहजानुभूति भी, जो अपने सजीव विषय की

सम्पूर्ण विगिष्ट मत्ता का सहजानुभूतिपरक भाव से प्रत्यक्ष करती है, जेव विषय की ज्ञाता से भिन्न मान सकती है। प्रत्यक्षवाद—उा सहजानुभूतियों के साथ भा जो हमें इसकी ओर ले जाती है—“अभाव के धार” म पीठित हमें असतुष्ट छोड़ देता है। ऐसा कहा जा सकता है कि सहजानुभूति का अर्थ स्तर भी होता है, जिसम अ-यश्व का भाव समाप्त हो जाता है और ज्ञाता स्पष्ट रूप से यह अनुभव करता है कि अपने विषय की प्राग्गिरिक सत्ता से उसका तादात्म्य है। कम से कम, हमारे दर्शन के अन्तिम प्रकार रहस्यवाद का इस प्रकार का मत है जो यथाथवाद के विशुद्ध यथार्थ को पूर्ण एकात्मता का प्रतिपादन करता है। यदि यथार्थ एक है, तो हम इसे भनीभाति तभी जान सकते हैं जब हम अपने विलीन हो जायें, यथायू, जब ज्ञान का भाव इस रूप में समाप्त हो जाय कि मैं किसी ऐसी वस्तु को ‘वस्तुनिष्ठ’—रूप में जान रहा हूँ जो मुझमें भिन्न है।

“वह दर्शन करना, अथवा उसका हो जाना, बुद्धि का विषय बिल्कुल भी नहीं है। दर्शन तथा वह जिसका दर्शन होता है बुद्धि से अधिक, उससे पूर्व तथा अपने प्रागे है। और शायद यहाँ हमें देखने की बात नहीं करनी चाहिए क्योंकि जिन देना जाता है वह—यदि हमें दृष्टा एव दृष्ट विषय एक नहीं अस्तित्व दो मानकर कहना हो तो—न तो दृष्टा के द्वारा इन्द्रियगोचर है और न ही वह उसके द्वारा दूसरी वस्तु के रूप में प्रत्यक्ष किया जाता है।” मत इस दृष्टि के विषय में कुछ भी कहना कठिन है क्योंकि कोई भी व्यक्ति उस वस्तु का अपने से अलग कैसे वर्णन कर सकता है जिस का साथ होने समय अपने उसे अपने से भिन्न वस्तु के रूप में नहीं अस्तित्व स्वयं अपने में ही स्थित देखा हो ? *

यथार्थवाद जेव तथा ज्ञाता को पृथक् कर देना है प्रत्यक्षवाद की मान्यता है कि सभी विषय किसी ज्ञाता से सम्बन्धित होने हैं, रहस्यवाद मानता है कि त्रिरव एव ज्ञाता एक दूसरे से सम्बन्धित हात है,—वे एक ही प्रकार के सत् हैं, वे एक हैं।

(२४५) अपने सामान्य प्रयोगों के कारण ‘रहस्यवाद’ नाम हमारे प्रकार-नामों में से किसी भी अर्थ की तुलना में अधिक आमक है। दर्शन के एक प्रकार के रूप में, रहस्यवाद को न तो किसी गृह्यविद्या अथवा अर्थविश्वास से जोड़ना चाहिए, और न ही मनोवैज्ञानिक शोध से। न ही यह कहना चाहिए कि वह मनोविज्ञान पर अनुर्य आयाम का प्रयोग है, न ही यह कि वह अस्पष्टता का कोई सम्प्रदाय है। और न ही उसे स्वयं रहस्यपरक के प्रति प्रेम से जोड़ना चाहिए।

वस्तुतः रहस्यवाद की यह मान्यता है कि हमारे समस्त बौद्धिक प्रयासों के बावजूद भी सत् में एक ऐसा तत्त्व रह जाता है जो रहस्यारमक होता है इस पक्ष से, रहस्यवाद अद्वैतता की अनेका सहायवाद अथवा अज्ञेयवाद से अधिक सबद्ध है। परन्तु दर्शन के इतिहास में रहस्यवादी बोधित है, वह एक ऐसा व्यक्ति है जिसने वास्तविकता का प्रत्यक्ष दर्शन कर लिया है, एक ऐसा दर्शन जिसका वर्णन करने में वह अपने को असमर्थ पाता है। पुरातन यूनानी रहस्यानुष्ठानों में दीक्षित के समान, जब उसे तत्त्वमीमासात्मक सत्य

* ब्लोदिनस, ईनियर्स, ६/६/११०।

के चित्रात्मक रूप में पवित्र नाटक को दिखा दिया जाता है तब रहस्यवादी इसलिए मौन नहीं रहता कि उसे ज्ञान नहीं है अपितु वह इसलिए मौन रहता है कि वह उसका वर्णन नहीं कर सकता। (रहस्यवाद शब्द 'मौन' ['मम'] शब्द से जुड़ा हुआ है,—यह एक ऐसे व्यक्ति की अवस्था है जो जानता तो है परन्तु जिसे या तो उसके विषय में बताना नहीं चाहिए अथवा बता नहीं सकता।)

उसकी "जानने की प्रणाली" को यहाँ सहजानुभूतिवादी प्रणाली के सदृश तो देखा ही जा सकता है, परन्तु जैसा हमारा सुभाव है, उसे और आगे की अवस्था में ले आया गया है।* परन्तु अपने विश्वास को अथवा यथार्थ की अपनी दृष्टि [भाँकी] को अभिव्यक्त करने में कठिनाई के होते हुए भी वह कभी-कभी ही पूर्ण मौन के उस नियम को स्वीकार करता है जो इस अवस्था के लिए आवश्यक प्रतीत होता है। चीन का रहस्यवादी सामो त्से (ईसा पूर्व ६ठी शताब्दी) इस निष्कर्ष पर पहुँचता है :

जो जानता है वह बात नहीं करता।

जो बात करता है वह जानता नहीं है।

इसलिए मुनि अपने मुख को बन्द रखता है तथा अपनी ज्ञानेन्द्रियों के द्वार बन्द कर देता है।***

धर्मात्मा व्यक्ति का व्यवहार उसके मौन के अनुकूल होता है और मौन के द्वारा वह अपनी गिफ़त को प्रेषित करता है।***

अल्पभाषी होना ही स्वाभाविक तरीका है।‡

फिर भी, सामो त्से अपने विचारों को एक छोटी पुस्तक में लिखबद्ध करने के लिए सहमत हो गया जो तामो तेह किंग के नाम से प्रसिद्ध हुई; और रहस्यवादियों ने वर्णनातीत [अनिर्वचनीय] को अभिव्यक्त करने के लिए अथक प्रयास किए हैं। जब हम सगति की याँग को ध्यान में रखते हैं तो इन प्रयासों के परिणाम हमें रहस्यात्मक अथवा विरोधाभासी लगते हैं। जिसे सुनिश्चित सप्रत्ययात्मक आकार में परिभाषित नहीं किया जा सकता उसको अभिव्यक्त करने के लिए रहस्यवादी बहुधा प्रतीक अथवा रूपक की भाषा का उपयोग करते हैं : विलियम ब्नेक, दान्ते, पाकोव बॉयमे (जर्मन रहस्यवादी १५७५-१६२४), डायोनीसियस ऐरिओपेगाइट (ईसा की मृत्यु के ५०० वर्ष पश्चात् के किमी प्रजात लेखक का छुप नाम) ऐसे ही रहस्यवादी थे। इनमें से अनेक कृतियों की धमरता, जैसे प्लोटिनम का ग्रन्थ ईनियट्स अथवा स्वयं गूढ तामो तेह किंग (लगभग हर साल इस ग्रन्थ को अंग्रेजी में अनुवाद करने के लिए अब निबन्ध लिखे जा रहे हैं) इस बात का संकेत है कि रहस्यवादी के ये प्रयास व्यर्थ नहीं हैं। क्योंकि अधिक यान्त्रिक रूप में कल्पित विचारों की शब्दावली में अनुभव में निस्सन्देह विरोधाभास का अंश है, और विरोधाभासी अर्थ जो विरोधाभास के विषय में सत्य

* कुछ भी हो रहस्यवाद निस्सन्देह सहजानुभूतिवाद के समान नहीं है, क्योंकि यह जानने की प्रणाली से अधिक है : यह एक निश्चित तत्त्वमीमासात्मक सिद्धान्त है, और एक नैतिक अथवा धार्मिक का एक तरीका है।

‡ सामो तेह किंग (कैरस का अनुवाद) १९वाँ, ३रा, २३वाँ परिच्छेद। (१५/३/२३)

को प्रकट करने के निमित्त होता है, उस व्यक्ति के लिए कुछ भयं रहता है जिमने स्वयं उसका प्रत्यक्ष किया है : रहस्यवादी रहस्यवादी को समझ सकता है,—और, यदि मैं सही हूँ तो, हम सब में रहस्यवाद का एक अंश है। और इसके भागे, वह कम से कम हमें यह बता सकता है कि यथार्थ क्या नहीं है, और इससे अप्रत्यक्ष रूप में यह संकेत मिलेगा कि वह क्या है, अतः

“वह बुद्धि जिसके विषय में विचार किया जा सकता है शाश्वत बुद्धि नहीं है वह नाम जो दिया जा सकता है, शाश्वत नाम नहीं है। जिसे नाम नहीं दिया जा सकता वह पृथ्वी तथा आकाश का आरम्भ है।”

“तीस आरे एक घुरी पर मिलते हैं, और घुरी के उस छेद पर पहिए की उपयोगिता निर्भर होती है जिसका अस्तित्व नहीं है। मिट्टी को एक बर्तन के रूप में ढाला जाता है, और इस बर्तन की उपयोगिता उस खोललेपन पर निर्भर करती है जिसका अस्तित्व नहीं होता। दरवाजे एवं खिडकियों को निकालकर हम किसी भवन का निर्माण करते हैं, और इस घर की उपयोगिता उस आन्तरिक दिक् पर निर्भर होती है जिसका अस्तित्व नहीं होता।.....

“हम ताओ [यथार्थ] की ओर देखते हैं किन्तु यह हमें दिखाई नहीं देता : यह रंगहीन है। हम ताओ को सुनते हैं परन्तु हमें कोई आवाज सुनाई नहीं देती : यह ध्वनिहीन है। हम ताओ को पकड़ने का प्रयास करते हैं परन्तु इसको पकड़ नहीं पाते : यह देहहीन है।.....हाँ ताओ सर्वदा अकथनीय रहता है : और यह बार-बार अनस्तित्व की ओर लोटता रहता है।

“जगत् के सर्वाधिक कमजोर पदार्थ जगत् के कठोरतम पदार्थों पर विजय प्राप्त कर लेते हैं (जैसे जल चट्टानों को पराजित कर देता है)। अगम्य के केन्द्र में अनस्तित्व विल-मान है। उसके द्वारा मैं अ-कथन का लाभ तथा मोन का पाठ ग्रहण करता हूँ। ताओ सर्वदा अ-कथन का अभ्यास करता है, और ऐसा कुछ नहीं है जो असम्पादित रह जाता हो।”

(२४६) अब हम रहस्यवाद की दर्शनों के रूप में एक संक्षिप्त रूपरेखा बना सकते हैं। इसकी मान्यता है :

(१) कि यथार्थ एक है। वह समस्त परमाणवीय अथवा बहुतत्त्ववादी तरबमीमासात्मक सिद्धान्तों के विशद एक चरम एकरव है :

(२) कि यथार्थ अकथनीय [अनिर्वचनीय] है, जिसके विषय में हम जिन विधेयों अथवा वर्णनों को प्रयुक्त करते हैं, वे सशोधन की अपेक्षा रखते हैं—इनमें वे विधेय भी सन्नि-विष्ट हैं जिनका अर्थ उल्लेख होगा,

(३) कि यथार्थ (जिस प्रकार हम इसे अपने से बाहर के जगत् में खोजते हैं) मानवीय आत्म से उसके समान रूप से भवर्णनीय सारतत्त्व से अभिन्न है,—अतः हम यथार्थ को या तो बाहर देखकर या भीतर भाँक कर प्राप्त कर सकते हैं, और हमें जो दोनों स्थितियों में प्राप्ति

* लाओत्से, ताओ तेइ किंग, पाल कैस के अनुवाद से लिया है।

होता है वह एक ही होता है, केवल प्रकार में ही समान नहीं, अपितु अभिन्न रूप से एक ही वस्तु होता है : दो घुव वस्तुतः एक ही निकलते हैं ।

(४) कि इस परम एक का सहजज्ञान अथवा इसके साथ एकता सम्व (गौर अत्यधिक महत्त्वपूर्ण) है,

(५) कि इसको प्राप्त करने का तरीका एक ऐसा प्रयास है जो मुख्यतः सैद्धान्तिक की अपेक्षा नैतिक है ।

इन सभी पक्षों में, यह स्पष्ट है कि रहस्यवाद यथार्थवाद का यथातथ्य प्रतिरूप है । इस प्रकार की तत्त्वमीमासा के भाव की, बाह्य यथार्थ तथा आन्तरिक यथार्थ के इनके 'रहस्यात्मक' तादात्म्य को, प्राचीन भारत के गौरव-ग्रन्थों में से एक के इस उद्धरण [परिच्छेद] में देखा जा सकता है :

'इस [सामने वाले वटवृक्ष] से एक बड़ का फल ले आ'—'भगवन् ! यह ले आया'—'इसमें तू क्या देखता है ?'—'भगवन् ! इसमें बहुत छोटे-छोटे दाने हैं ।'—'इसमें से एक को फोड़ ।'—'फोड़ दिया भगवन् !'—'इसमें क्या देखता है ?'—'कुछ नहीं भगवन् !'—तब उसने [आरुणि ने] कहा : 'हे सौम्य ! इस वटवीज की जिस अणिमा को तू नहीं देखता है हे सौम्य ! उस अणिमा का ही यह इतना बड़ा वटवृक्ष खड़ा हुआ है । हे सौम्य ! तू [इस कथन में] श्रद्धा कर ।' वह जो यह अणिमा है एतद्रूप ही यह सब है—वह सत्य है, वह आत्मा है और हे श्वेतकेतो ! वही तू है, ।''

'इस नमक को जल में डालकर कल प्रातःकाल मेरे पास आना ।' उसने [श्वेतकेतु ने] वैसा ही किया । तब उसने [आरुणि ने] कहा : 'वत्स ! कल तुमने जो नमक जल में डाला था उसे ले आओ ।'—किन्तु ढूँढ़ने पर भी नमक उसको नहीं मिला ।—'इस [घोल को] इस दिशा से आचमन कर !—यह कैसा लगता है ?'—'नमकीन है ।'—'बीच में से आचमन कर !—कैसा लगता है ?'—'नमकीन है !' 'उम स्थान [नीचे] से आचमन कर !—कैसा लगता है ?' 'नमकीन है ।' 'अच्छा इसको छोड़कर मेरे पाम बैठ ।' उमने [श्वेतकेतु ने] वैसा ही किया, और फिर कहा : 'यह [नमक] सदा ही [जल में] विद्यमान था ।'—तब आरुणि ने कहा : 'हे सौम्य ! [इसी प्रकार] वह सत् भी निश्चय यही [देह में] विद्यमान है, तू उसे देखता नहीं है, परन्तु वह निश्चय यहीं विद्यमान है । वह जो यह अणिमा है एतद्रूप ही यह सब है वह सत्य है, वह आत्मा है,—और हे श्वेतकेतो ! वही तू है ।''

'हे सौम्य ! यदि कोई इस महात् वृक्ष के मूल में आघात करे तो यह जीवित रहते हुए ही बैवल रसघ्राव करेगा, यदि मध्य में आघात करे तो भी यह जीवित रहने हुए बैवल रस-घ्राव करेगा और यदि इसके अग्रभाग में आघात करे तो भी यह जीवित रहते हुये ही रसघ्राव करेगा । यह वृक्षजीव—आत्मा से श्रोतप्रोन है और जलपान करता हुआ आनन्दपूर्वक स्थित है । परन्तु यदि इस वृक्ष की एक शाखा को जीव छोड़ देता है तो वह मूव जाती है; हे सौम्य ! ठीक इसी प्रकार तू जान कि जीव से रहित होने पर यह शरीर मर जाता है, जीव नहीं मरता । वह जो यह अणिमा है एतद्रूप ही यह सब है । वह सत्य है, वह आत्मा है,—और हे श्वेतकेतो ! वही तू है ।''*

(२४७) रहस्यवाद का सम्बन्ध इतिहास रहा है . यह यथार्थवाद एवं प्रत्ययवाद की अपेक्षा प्राचीन है । दर्शन के इस प्रकार के प्रमुख प्रतिनिधियों से कोई भी युग, यहाँ तक कि हमारा भी, विहीन नहीं रहा ।

जब यह चीन में प्रकट हो रहा था, तथा भारत में महान् विकास का प्रयत्न कर रहा था (ब्रह्मवाद, वेदान्तवाद), तभी (ईसा पूर्व छठी शताब्दी के आगे) भूमध्यसागरीय पोट में भी यह प्रसाधारण रूप से लोकप्रिय बन गया था । हम अनेक देवताओं के 'रहस्यों' के विषय में सुनते हैं, मिश्र में ओसिरिस, सीरिया में अइोनिस, यूनान [ग्रोस] में डिमिटर, इटालिसस, प्रोर्फियस, फारस [परसिया] तथा रोमन जगत् में मिथरा [के विषय में चर्चा है] । ये रहस्य प्रचलित धर्मों की प्रमाणाएँ थीं, और सम्भवतः महान् राष्ट्रीय धर्मों के उस युग की राजनैतिक उथल-पुथल में टूट जाने के कारण थीं, और उन्होंने व्यक्ति को इस योग्य नहीं छोड़ा कि वह अपनी धार्मिक निष्ठा का अपनी सामाजिक निष्ठा से तादात्म्य स्थापित कर सके, और इन्होंने उसे बिना ज्ञान, राष्ट्र, लिंग भयवा वृत्तों की ओर सकेत के, किसी सुनम देवता के रूप में सत् के साथ प्रत्यक्ष वैयक्तिक सम्बन्ध को प्राप्त करने की सबल प्रेरणा दी, और इसके कारण उसे इस जीवन में नैतिक स्थायित्व प्राप्त हुआ तथा दूसरे जीवन में वैयक्तिक क्षमरता की प्राप्ति बची । दार्शनिक रहस्यवाद के साथ मुख्यतः उनको इस उपासना में समानता थी कि वे लोग भी नैतिक तैयारी में परचातु उमग की घवस्थाओं में, ईश्वर के साथ वैयक्तिकता तादात्म्य में [विश्वास करते थे] । इन लोकप्रिय क्रियाकलापों में अत्यन्त स्पष्टता, अन्धविश्वास एवं भ्रष्टता विद्यमान थी,—बहुधा इनमें पूर्णरूप से वर्चस्व होनी थी । परन्तु इस आन्दोलन के जीवन्त सत्त्व इतने विशाल थे कि उन्होंने महान्तम विचारकों और साथ ही साथ राज्य की हथि पर भी अधिचार प्रप्त कर लिया । एपेन्ग ने इत्युक्ति के रहस्यों को सार्वजनिक सत्था के रूप में स्थापित कर दिया । प्लेटो ने अपने सवाद ग्रन्थों में आरफियनो^२ का उपहास किया और उनके बतियप विचारों को ग्रहण किया । एशिया माइनर में जब सबसे पहले ईसाई धर्म फैला तो यहाँ विभिन्न रहस्य प्रचलित थे, पॉल की ईश्वर विद्या इनमें सबल रूप से प्रभावित हुई । जॉन का सुतमाचार [गॉस्पेल]^३ एक रहस्यवादी प्रलेख [हाय्यूमेंट] है : "मैं धरूर की बेल हूँ तुम उसकी शाखाएँ हो..... मैं तथा पिता एक हैं ।" प्लेटो (२०४-२७०) के शिष्य प्लोटिनस ने अपने विचार की शक्ति तथा अपने चरित्र की उदात्तता से रहस्यवाद को क्लासिकी जगत् के लिए स्पष्ट दार्शनिक अभिव्यक्ति के रूप में ऊँचा उठा दिया ।

प्लोटिनस का प्रभाव बहुत व्यापक था । नव्य-प्लोटिनसवादियों जैसा कि उनके स्कूल को कहा जाता है, के माध्यम से उसका प्रभाव एलैक्जेंड्रिया से होकर उस समस्त जगत् में फैल गया जिसमें शास्त्रीय परम्परा लुप्त होती जा रही थी । इसे अरबी दर्शन को सप्रेषित किया गया, और फिर पुनः पश्चिम के भुसलमान रहस्यवादियों की श्रुतता में इसको बल मिला (अलफजाली, १०५८-११११, जो जब बगदाद में दर्शन पढ़ा रहा था, तो सदेहवाद में पड़ गया और इसी कारण उसने अपना पद एवं अपने परिवार को त्याग कर अपने आपको तपस्या में लगा दिया, और अन्ततः उसने रहस्यवादी दर्शन को अपना लिया) । इसने एडम-बेयी-डायोनीसियस को जिसके विषय में हम कह चुके हैं, प्रभावित किया, जो ईसाई रहस्य-

बादियों की एक लम्बी श्रृंखला का जनक हुआ (जॉन स्काटस एरिजिना, वर्नाहैं ग्रॉव क्लेयरवो, माइस्टर एकहाट्टे, टालर, सूसो, टैरेंसा, कूसा का निकोलस, ब्रूनो, सायलीसियस, बीइमे, दाते, विनिगम ब्रेक, कालरिज) ।

स्पिनोज़ा तथा शैलिंग के सिद्धान्तों की रहस्यवाद के इस सिद्धान्त से बहुत अधिक समानता है कि उस एव, परमतत्त्व का वर्णन नहीं किया जा सकता क्योंकि सभी वर्णन उसे सीमित करत हैं (प्रोमनिस डिटरमिनेशियो एस्ट निर्गेशियो) । वह परमतत्त्व मनस् एव अण्ड पदार्थ, शुभ तथा अशुभ, सान्त एव अनन्त, यहाँ तक कि सख्यावाचक एक तथा अनेक के भेद में भी परे है ।

स्पष्टत रहस्यवाद बहुधा एक ऐसी गहन दार्शनिक चेतना की उपज है जो दर्शन की कोरी बोद्धिज्ञता से असंतुष्ट हो गई है, और एक ऐसी गहन धार्मिक चेतना की उपज है जो सभी परो के धर्मविद्या मूलक रुढिगत सिद्धान्तों से असंतुष्ट हो चुकी है । यह तत्त्व वही सुनी अथवा वर्णन की अपेक्षा प्रत्यक्ष रूप से जानने की वैयक्तिक आत्माओं की अतोपणीय अभिज्ञाया से प्रेरित होती है । परम्परा की अपेक्षा 'आन्तरिक प्रकृति' पर निर्भर होने के कारण इसकी नास्तिकता की ओर सतत प्रवृत्ति होती है । यह जोन ऑव ग्रार्क, ब्रूनो, स्पिनोज़ा जैसे विधर्मियों को उत्पन्न कर सकता है । अथवा यह परंपरा के भीतर से ही 'क्वेकर्स',^५ पाइटिस्टो^६ जिनमे से कान्ट उत्पन्न हुआ, अनेबैपटिस्टों^७ जो प्यूरिटनों^८ के पूर्वज थे, जैसे व्यक्तियों को उत्पन्न कर सकता है ।

बुद्धि भी हो रहस्यवादी का यह आत्म विश्वास कि देवी तत्त्व का उमने तादात्म्य है वह चरम सत्य पर स्वयं प्रत्यक्ष रूप में पहुँच सकता है, महान् एव स्वयन्त्र महापुरुषों को उत्पन्न करने के लिए पूर्ण रूप से उपयुक्त है, साथ ही उमने कट्टरपन्थी तथा रहस्यवादी अध्यात्म-वादी व्यर्थ लोग भी उत्पन्न किए हैं । तथापि, हमें अन्तर्ज्ञताओं से कुछ नहीं लेना है । क्योंकि यदि इतिहास की अवधि में एक भी सच्चा रहस्यवादी हुआ, जैसे कोई मोहम्मद, कोई बुद्ध, कोई सन्त फ्रान्सिस, तो उस व्यक्ति के अनुरूप एक सच्चा रहस्यवाद भी होगा जो नकली रूपों से पृथक् करके इसे पहचानने में हमारे प्रबल प्रयासों को पुरस्कृत करेगा ।

अध्याय ३४

सैद्धान्तिक रहस्यवाद

(२४८) रहस्यवाद के दो पक्ष हैं : इसकी तत्त्वमीमासा तथा इसकी जीवन-पद्धति, इसका सिद्धान्त तथा इसका व्यवहार ।

सैद्धान्तिक रहस्यवाद, शुद्ध एकत्व की तत्त्वमीमासा, उन सभी बातों से पुष्ट होती है जिन्हें द्वैतवाद के विषय में विवेचन करते समय, हमने एकवाद के पक्ष में रखने का प्रयास किया । परन्तु यदि इस एकत्व का वर्णन नहीं किया जा सकता, तो इससे यह अनुपमित होता है कि हमें इसे न तो मानसिक अथवा भौतिक कहना चाहिए और न ही प्रत्ययात्मक अथवा प्रकृत्यात्मक । इस सिद्धान्त के और अध्ययन की आवश्यकता है ।

(२४९) महान् रहस्यवादी ज्ञान की अन्तिम सीढ़ी पर पहुँचने के लिए सहजानुभूति पर विश्वास रखते हुए भी सामान्यतः प्रखर तार्किक रहे हैं । उन्होंने इस बात का प्रमाण जैसा दिया कि सत् में गुण नहीं हो सकता । जैसाकि हम पहले ही (२१८वें परिच्छेद में) देखा चुके हैं उन्होंने उसी तर्क का प्रयोग किया है जो यथार्थवादी को प्रभावित करता है, अर्थात् जो सामान्यतः सब वस्तुओं में विषय में सत्य है वह किसी भी वस्तु का विशेष लक्षण नहीं हो सकता । प्रत्येक सभावित 'विधेय' किसी अर्थ का बहिष्कार करता है, जैसे 'महान्', 'जो महान् नहीं है' उसका । यदि हम कहें कि 'मत् महान् है' तो उसके साथ ही उसमें यह निषेध सन्नविष्ट है कि सत् लघु हो सकता है । परन्तु यह सत् को सीमित करता है । रहस्यवादी में यह स्वीकार करने की प्रवृत्ति होती है कि यथार्थ अपनी बुद्धमत्त स्थिति में भी पूर्ण तथा समग्र ही हो सकता है, जिस प्रकार समुद्र की छोटी बें छोटी बूंद में भी क्षारीय गुण पूर्णरूप से विद्यमान रहता है अथवा जिस प्रकार थोड़ी सी भी चोट लगने पर व्यक्ति यह कह सकता है कि 'मैं घायल हूँ',—ऐसा कहने में वह सम्पूर्ण आत्म के रूप में अपना तादात्म्य शरीर के उस अंग से कर लेता है जो घायल है । अतः सत् को न तो महान् ही कहा जा सकता है और न अ-महान् : ये परिमाणात्मक तथा सापेक्ष विचार इस पर प्रयुक्त नहीं होते ।

इसी कारण, हम सत् को न तो शुभ अथवा अशुभ कह सकते हैं और न ही दोनों का मिश्रण । यह शुभ-अशुभ के भेद से परे होगा, क्योंकि यह भेद हमारे सीमित मानवीय दृष्टिकोण पर निर्भर होता है । इसी प्रकार यह मानसिक तथा अ-मानसिक के भेद से भी परे होगा । यह भलीभाँति कहा जा सकता है कि यथार्थवादी को जो तटस्थता अनुभव के अपने विश्लेषणात्मक अंगों में उपलब्ध होती है वह रहस्यवादी के एकत्व [यूनिटी] में पुनः प्रवृत्त होती है,—जो विश्वव्यापी 'तटस्थ सत्ता' है ।

परन्तु यदि हम अपनी दलील में दृढ़ रहे, तो हमें यह ध्यान में रखना होगा कि 'तटस्थ', अथवा 'वैश्वक' अथवा साधारण सख्यात्मक अर्थ में 'एक' के रूप में भी एक का वर्णन करने का तात्पर्य होगा कि हम इससे 'अ-तटस्थ' और इसी प्रकार के अन्य लक्षणों का बहिष्कार कर रहे हैं, क्योंकि ये भी वर्णनात्मक हैं। इसलिए सगति के हेतु हमें मौन ही रखना होगा। वस्तुतः, क्या हम उन्हीं तर्कों [विचारों] को पुनरुज्जीविन नहीं कर रहे हैं जिनके अनुसार कुछ विचारक अज्ञेयवाद तथा अज्ञेय के सिद्धान्त पर पहुँच गए थे? वास्तव में यह सत्य है कि अज्ञेयवादी अपने दर्शन के इस पक्ष में, प्राचीन रहस्यवादी आचार का आश्रय लेता है इस सीमा तक, काट तथा हरबटं स्पेन्सर रहस्यवादी हैं। परन्तु इस तर्क के दिपय में दो या तीन टिप्पणियाँ देनी हैं।

(२५०) पहली, रहस्यवादी उन विभिन्न परस्पर विरुद्ध विधेयों के बीच जिन्हें हम सत् पर आरोपित करने का प्रयास करते हैं उदासीन होने के अर्थ में तटस्थ होने का बहाना नहीं करता।

इस भय से हम सत् को 'शुभ' कहने से स्वयं को रोक सकते हैं कि ऐसा करने पर यह 'शुभ' की हमारी अपनी सकल्पनाओं तक ही सीमित हो जायगा, परन्तु फिर भी हम यह मानते हैं कि 'अशुभ' की अपेक्षा 'शुभ' सत्य के अधिक निकट है।* और जबकि रहस्यवादी निश्चित रूप में यह कहने में सकोच करता है कि यथार्थ 'मानसिक' है अथवा 'वैयक्तिक' है—क्योंकि जिस मानसिकता को हम जानते हैं उसे जीवित रहने तथा बढ़ने के लिए अमानसिक की आवश्यकता होती है, और जिस व्यक्तित्व को हम जानते हैं उसे अपनी अत्यन्त आशिक भूमिका निभाने के लिए अपने चारों ओर अन्य व्यक्तियों के समाज की आवश्यकता होती है—तो भी, हमसे जो बाहर सत् है उसे हमारे भीतर के चरम आन्तरिक आत्म के साथ एक मानते हुए वह यह मानता है कि 'जडपदार्थ' अथवा किसी भी अमानसिक वस्तु की अपेक्षा 'मनस्' अथवा 'आत्म [स्फिरिट] सत्य के अधिक निकट होगा। इस प्रकार, जब रहस्यवादी अपने को उस आस्तिक परम्परा से अनुकूल नहीं पाते हैं जो ईश्वर के व्यक्तित्व पर बल देती है, तब सामान्य रूप से वे अपने सत् को 'ईश्वर' की सज्ञा देते हैं। और स्पिनोजा ने, जिसने अनेक अन्य व्यक्तियों की तुलना में अधिक कठोर तटस्थता को अपनाया, प्रकृति अथवा ईश्वर अमिब्यक्ति का प्रयोग किया है।

(२५१) दूसरे, रहस्यवादी के इस निर्णय का कुछ कारण है कि यह जानने की अपेक्षा कि एक किस प्रकार का है यह मानना अधिक महत्त्वपूर्ण है कि उस एक का अस्तित्व है। यदि कथन की एक दार्शनिक असम्य विधा का प्रयोग करें तो, इस स्थिति में 'तद् [दंट]' 'किम् [ह्लाट]' की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण है। उदाहरणार्थः

* सभी वस्तुओं का कारण उनमें से कोई एक नहीं है। इसलिए इसे शुभ के उस अर्थ में शुभ नहीं कहा जाना चाहिए जिसे यह अर्थों को प्रदान करता है। परन्तु दूसरे अर्थ में यह 'शुभ' स्वयं है, एक प्रकार से यह सभी अन्य शुभों का अतिक्रमण करता है। —प्लोटिनस, ईन्याब १/६/१

हाल का एक उपन्यास किन्हीं श्रीमन् फरगुस तथा किन्हीं श्रीमन् सैबर को शतरज की समस्याओं पर विचार करते हुए दर्शाता है। श्रीमन् फरगुस की यह धारणा है कि प्रत्येक मनुष्य का इस जीवन में कोई लक्ष्य [मिशन] अथवा उद्देश्य होता है जो उस पर विश्व द्वारा आरोपित किया जाता है उसे इस बात का बिल्कुल भी पता नहीं होता कि वह क्या है, परन्तु यदि वह ईमानदारी से इसके लिए कार्य करता रहता है तो एक दिन वह उसके सम्मुख अवश्य प्रकट हो जायगा। उसका अपने लक्ष्य [मिशन] के 'तद् [देंट] में विश्वास है, बिना किसी 'किम्' [क्वाट] के बोध हुए। सैबर सशयवादी है। वह एक सुस्पष्ट प्रश्न पूछता है

“आप किसी उद्देश्य के लिए कैसे कार्य कर सकते हैं यदि आप यह नहीं जानते कि वह क्या है ?”

फरगुस का उत्तर है 'आप (शतरज) के किसी हल के लिए कैसे प्रयास कर सकते हैं, यदि आप यह नहीं जानते कि वह क्या है ?”

'हाँ, परन्तु आप जानते हैं कि हल है।’

“ठीक, देखा आपने। आप जानते हैं कि [जगत् में एक] लक्ष्य भी है।” “तद्” [देंट] आपको कार्य में लगाए रखने के लिए पर्याप्त है।

अन्य उदाहरण भी हैं। वाल्टर बगेहाट ने जब मनुष्यों के पहले बड़े राष्ट्रीय समूहों के निर्माण के विषय में सोचा तो उसने कहा कि इतिहास में ऐसा समय भी था जब अच्छे नियम की अपेक्षा नियम का होना अधिक महत्वपूर्ण था। नियम का 'तद् [देंट]' मान सभी के द्वारा मान्य होकर किसी समाज को बनाए रखने में सहायक होता है, नियम के 'किम् [क्वाट]' पर स्वयं नियम की प्रशुता के स्थापित हो जाने के पश्चात् ध्यान दिया जा सकता है। मुद्र के आचरण में, शान्तिहार्स्ट के नियम को बहुधा उद्धृत किया जाता है मुद्र में इससे बहुत कम अन्तर पड़ता है कि क्या किया गया है, [देखना यह पड़ता है कि] कुछ किया गया है, और उसे मिलजुलकर तथा सशक्त रूप में किया गया है—यदि कोई व्यक्ति ठिठुर रहा हो, तो उसके लिए यह अत्यन्त महत्वपूर्ण है कि वह चलता रहे, वह किस प्रकार चलता है यह महत्वपूर्ण नहीं है। कभी कभी इसी प्रकार महानगर की पुलिस 'तद् [देंट]' तथा 'किम् [क्वाट]' के बीच भेद करती है।*

* इन सभी स्थितियों में, भेद सापेक्ष है। बिना किसी किम् (क्वाट) के कोई 'तद्' [देंट] नहीं हो सकता, अर्थात् आपके विषय के अभिज्ञान के लिए पर्याप्त 'किम्' [क्वाट] होना चाहिए। इस प्रकार यदि आप किसी नियम को नियम के रूप में जानते हैं, अथवा गति को गति के रूप में जानते हैं तो इसमें परले से ही कुछ 'किम्' [क्वाट] रहता है। इसलिए, यदि मैं जानता हूँ कि 'तद्' [देंट] शरर है, बिना यह जाने कि वह 'क्या' है, तो मैं उस एक तत्व के विषय में पहले से ही कुछ 'किम्' [क्वाट] को जानता हूँ जो इसके तथा शरर के बीच तादात्म्य के लिए पर्याप्त है। परन्तु यद्यपि यह सापेक्ष है, तो भी यह भेद अपने अर्थ को नहीं खोता है।

तब, मान लीजिए कि हम, रहस्यवादी के कथनानुसार, बिना यह जाने कि ईश्वर क्या है यह जान सकते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व है। ईश्वरवाद तथा निरीश्वरवाद दोनों के बीच में यह एक प्रकार का मध्य क्षेत्र होगा। निरीश्वरवादी कहता है कि ईश्वर नहीं है। ईश्वरवादी कहता है कि ईश्वर का अस्तित्व है अर्थात् एक वैयक्तिक देवता का अस्तित्व है। रहस्यवादी कहता है कि निरीश्वरवादी का कथन सही है : ईश्वरवादी जिस ईश्वर की कल्पना करता है उसका अस्तित्व नहीं होता, ईश्वरवादी का कहना भी ठीक है,—कि ईश्वर है। इस प्रकार जो व्यक्ति ईश्वरवादी देवता को स्वीकार नहीं कर सकता, और फिर भी निरीश्वरवाद के अस्वीकरण में विश्वास नहीं कर सकता, उसे, चाहे प्रस्थायी ही क्यों न हो, रहस्यवादी के 'तद् [दंट]' में निरापद स्थिति प्राप्त हो सकती है।

इस स्थिति का महत्त्व यह है कि, अंतरज की समस्या के समान ही व्यक्ति का काम चलता रह सकता है। निरीश्वरवादी पराप्रकृति के विषय में अनावश्यक रूप से सोचना और उसके अनुसार अपने जीवन का समायोजन करना बंद कर देता है। प्रकृति के परे कुछ ऐसा है रहस्यवादी जिसकी निकटतम अथवा प्रतीकात्मक सङ्कल्पनाओं को प्राप्त करने के निमित्त सोचता रहता है तथा जिसे वह जीवन का सबल मानता है। इस प्रकार ईश्वर के अस्तित्व का 'तद् [दंट]' उस रूप में परिचालित होता है जिसे काटने 'नियामक' विचार की सजा दी, एक ऐसा विचार जिसके अर्थों को हम किसी भी चित्र द्वारा रूपायित नहीं कर सकते, अपितु उसी भाष्य के द्वारा कर सकते हैं जिसमें यह हमें प्रवृत्त करता है।

(२५२) तीसरे, अज्ञेयवादी के विरुद्ध रहस्यवादी का विश्वास है, कि सत् का गुण, यद्यपि वर्णनीय नहीं है, तथापि एक प्रकार के अव्यवहित ज्ञान द्वारा उसका अनुभव किया जा सकता है जो संप्रत्ययो के परोक्ष ज्ञान की अपेक्षा बहुत अधिक सतोपप्रद होता है, ठीक उसी प्रकार जैसे किसी व्यक्ति का साक्षात् परिचय सर्वाधिक उपयुक्त वर्णन की अपेक्षा अधिक सतोपजनक होता है।

सत् के इस अव्यवहित अनुभव को रहस्यवादियों के द्वारा सत्ता की एक असाधारण अथवा विशिष्ट अवस्था माना जाता है। यह एक प्रकार की दीक्षा है, जिसके पश्चात् कोई व्यक्ति जगत् में फिर अजनबी नहीं रह जाता। कुल मिलाकर, वे वर्गों की उस भाषा से सहमत होंगे जिसमें वह, जैसा हमें ध्यान आता है जीवनी शक्ति [एलौ वाइटल] के बोध को प्राप्त करने की कठिनाई का वर्णन करता है। इस प्रकार सत् का दर्शन अथवा उसके साथ तादात्म्य कठिन तथा असाधारण है : परन्तु, यदि रहस्यवादी सही है, तो अनुभव ही बुद्धि तथा सबलपेक्षा दोनों को सतुष्ट करता है। इसका बहुधा 'भगवद्दर्शन' के रूप में उल्लेख किया जाता है, तथा महान् रहस्यवादियों—प्लेटो अथवा प्लोटिनस, एकहार्ट अथवा दाते—के शब्दों में यह निहित है कि हमारे सामान्य वर्णनों द्वारा जिसका वर्णन किया जा सकता है सत् मूल्यात्मक रूप से उसका प्रतिफल करता है। उनके लिए यह प्रश्न की समस्या को सुनना देता है या यूँ कहें कि उसे समाप्त कर देना है, और मनस् में न केवल साधारण अनुभव की कठिनाईयों के साथ सामंजस्य स्थापित करता है अपितु मानो उनके लिए एक निश्चित रुचि को भी उत्पन्न करता है।

प्लेटो ग्रामने [मदाद-प्रथ] सिम्पोजियम [परिचर्चा-गोष्ठी] में इस अनुभव को प्रतीकात्मक रूप में प्रस्तुत करता है

“उस व्यक्ति के लिए जिसे अभी तक प्यार की बातों की निशा मिली है, और जिसने सुन्दर को यथोचित व्यवस्था तथा अनुक्रम में देखना सीख लिया है, यह जब अन्त की ओर पहुँचता है तो उसे अचानक आश्चर्यान्वित कर देने वाले सौन्दर्य का दर्शन होता है—जो न विकसित होता है और न क्षीण होता है, अथवा जो न बढ़ता है और न जिसका क्षय होता है, जो न तो किसी एक दृष्टि से उचित होता है और न किसी दूसरी दृष्टि से अनुचित ... परन्तु जो केवल सौन्दर्य हो, परम विविक्त, सरल, अशय हो तथा जिसे बिना हास तथा बिना शशील सुन्दरताओं की प्रदान किया जा सके।”*

प्लेटिनस इसी बात को यों रखता है

“अब, बहुधा मैं अपनी देह से अपने मर्त्ये आत्म पर पहुँच जाता हूँ, और बाकी सभी में ऊपर उठकर अपने में प्रविष्ट हो जाता हूँ और एक अद्भुत सौन्दर्य का प्रवलोकन करता हूँ, और उम समय विशेष रूप से मैं यह वान स्वीकार करने के लिए बाध्य हो जाता हूँ कि मैं अपेक्षाकृत अच्छे क्षेत्र से सम्बन्धित हूँ और उत्कृष्ट रूप से एक अच्छा जीवन व्यतीत करता हूँ और सम्पूर्ण बुद्धिगम्य क्षेत्र में परे एक घरातल पर पहुँचकर, ईश्वरत्व से मेरा तादात्म्य स्थापित हो जाता है और उसमें पूरी तौर से स्थायी होकर मैं इसकी दैविक क्रिया को प्राप्त कर लेता हूँ, ...”

‘और न ही वह (जिसको ऐसा दर्शन प्राप्त हो गया है) अपने को सुन्दरता से सम्बद्ध मानता है, क्योंकि वह सौन्दर्य से परे पहुँच गया है और उसने मद्गुणों की शृंखला का भी अतिक्रमण कर लिया है जैसे कोई पवित्रो म से पवित्र के अन्तर में पैठ गया है, और उसने देवताओं की प्रतिमाओं को अपने पीछे मन्दिर में ही छोड़ दिया है। इन प्रतिमाओं को वह पुनः तब तक नहीं देखेगा जब तक कि वह जो अन्दर रहता है उसका दर्शन करने बाहर नहीं आ जाता, और फिर वह स्वयं दिव्य तत्त्व से ही सबध स्थापित करता है जिसकी न तो कोई प्रतिमा होती और न कोई बिम्ब होता है—और प्रतिमाएँ जिसके गौण बिम्ब हैं। और शायद उसका अनुभव दिव्य दर्शन [बीजन] नहीं था अथवा एक दूसरे प्रकार का प्रत्यक्ष था, आनन्दातिरेक तथा सरलीकरण तथा आत्म समर्पण,“ एक विचार जो ऐसी सत्ता पर केन्द्रित हो गया है जो दिव्य तत्त्व में विलय हो गई है।”‡

रहस्यवादी के इस वर्णन [रिपोर्ट] में, अपनी वैचारिक तटस्थता से चाहे हम उसे कोई अर्थ दे सकें अथवा न दे सकें हमारी एक प्रतीति की पुष्टि होती है जो हममें से सभी को कभी न कभी होती है कि जगत् का आन्तरिक मूल्य असीमित है, कि अपने अनुभव में साधारण रूप से अच्छे बुरे तत्त्वा के सकर जातीय मिश्रण में रग बिरगा रूप है जिसका

* सिम्पोजियम (परिचर्चा-गोष्ठी), २१० और आगे।

‡ बेकबैल की सीरीज ‘सोर्स बुक इन एनरिमेंट क्रिस्तोसोफ़ि में’ फुलर द्वारा अनुवादित, पृ ३८६, ३९२।

मूल्य संज्ञावाद है, कि हम भाषावाद तथा निराशावाद के बीच व्ययं समय गवा सकते हैं, और यह हमारी दृष्टि के घुपलेपन का परिणाम है न कि वस्तुओं के अपने स्वभाव का। जीवन के तात्त्विक मूल्य के विषय में अपने बचन में, रहस्यवादी बिना सावधानी, भ्रमकरण प्रयत्न सामन्तीने के मौलिक है। और कम से कम कुछ रहस्यवादियों ने इस प्रकार का जीवन व्यतीत किया है मानो मूल्य का यह प्रत्यक्ष, जो उन्हें असाधारण अन्तर्दृष्टि के दुर्लभ क्षणों में प्राप्त हुआ था, उनकी साधारण चेतना में सतत विद्यमान रहने वाला घटक बन गया है, और उक्त उक्त विषय तथा बर्णन को रूपान्तरित कर दिया है।

“अथ क्योंकि दिव्य दर्शन के समय दो सप्ताह नहीं थीं अपितु दृष्टा दृश्य के साथ एकीभाव में स्थित हो गया था”, तो वह व्यक्ति, जो इसके साथ एकीभाव में स्थित हुआ था, दिव्यतत्त्व की एक धुंधली सी तस्वीर अपने मन में रस सकता है।”*

इसलिए यह कहना सत्य से बहुत दूर होगा कि अकल्पनीय होने के कारण रहस्यवादी का एकतत्त्व साधारणहीन तथा तटस्थ है।

परन्तु वस्तुओं के स्वभाव के विषय में इस विशेष अन्तर्दृष्टि की उपलब्धि केवल शुद्ध शैक्षिक प्रयास से नहीं हो सकती। यह एक ऐसे प्रयास का फल है जो मुख्यरूप से नैतिक है। इसलिए, अब हम रहस्यवाद के व्यावहारिक पक्ष पर विचार करेंगे।

□ □ □

* प्लोदिनस, कुलर का अनुवाद, पृ. ३९१।

अध्याय ३५

व्यावहारिक रहस्यवाद

(२५३) ऊपर उद्धृत प्लेटो तथा प्लोटिनस के शब्दों से, यह स्पष्ट है कि रहस्यवादी को सत् का जो अनुभव होता है, वह प्रकृति में सौन्दर्य के हमारे प्रत्यक्ष से धनिष्ठ रूप में सबद्ध है। प्रायद रहस्यवादी अनुभव का सरलतम तथा अधिक व्यापक रूप वह है जो सौन्दर्य की इन भलक्रियों में रूप के रोचक नाटक तथा वस्तुओं के सतही गुणों की प्रवेशा बुद्ध प्रथित देखता है। यह अधिक इस बात का सबेत्त है कि प्रकृति के अन्तर में एक ऐसा तत्त्व है जो हमारे महण है और जो माने उस आन्तरिक तत्त्व से हमारी एकता को स्पष्ट रूप से अनुभव करने का निमन्त्रण है। बॉलफूर के ये शब्द उन अनेक लोगों के लिए महत्वपूर्ण होंगे जो उस तत्त्व-दर्शन में चेतन रूप से सहभागी नहीं होते जिसके विषय में रहस्यवादी बताता है

‘परन्तु जब हम उन अत्यन्त विरल अलम्ब दायों पर दृष्टिपान करते हैं जिनमें किसी सुन्दर विषय के द्वारा इसमें उत्पन्न भावनाएँ न केवल हमें अपने में सम्पूर्ण रूप से समोनी प्रतीत होती हैं, अपितु हमें वस्तुओं को देखने की ऐसी दृष्टि पर पहुँचा देती हैं जो दैहिक संवेद अथवा तर्कमूलक बुद्धि को पहुँच से बहुत ऊपर है, तो हम किसी भी ऐसी व्याख्या के प्रयाम के लिए मीन स्वीकृति नहीं दे सकते जो मनोवैज्ञानिक तथा शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक कारणों तथा कार्यों की मात्र गणना तक ही सीमित रहता है। ... अतः, हम लोग तत्त्व-मीमासात्मक सौन्दर्य-शास्त्र की विशिष्ट योजना को स्वीकार करने के लिए चाहे जितने भी कम तत्पर रहो न हों—और इनमें से अधिकांश मुझे बहुत युक्तिहीन प्रतीत होती हैं—हमें यह मानना ही चाहिए कि कहीं पर तथा किसी सत्ता [बोइंग] के लिए सौन्दर्य की एक अपरि-वर्तनीय भव्यता दमकती है, जिसकी प्रकृति तथा कला [प्राटें] में हममें से प्रत्येक अपने अपने दृष्टिकोण के अनुसार विनीर्ण होती हुई भलक्रियाँ तथा आकस्मिक प्रतिबिम्ब देखते हैं। तथापि निरीक्षण तथा प्रयोग से इस प्रकार के किसी भी रहस्यवादी सिद्धान्त [पन्य] को नहीं निचोड़ा जा सकता, और न ही विश्व के प्रकृतिवादी सिद्धान्त के साथ इसकी संगति को बलपूर्वक बँठाया जा सकता है।’*

रवीन्द्रनाथ टैगोर जैसे रहस्यवादी में, सौन्दर्य तत्त्वमीमासात्मक दीक्षा के लिए मुख्य मार्गदर्शक बन जाता है, तथा कला तत्त्वमीमासात्मक सत्य के संप्रण के लिए मुख्य साधन बन जाती है। ‡ परन्तु जैसाकि प्लेटो के शब्द निर्देश करते हैं, रहस्यवादियों ने एरमत से यह

* ‘दि फावन्डेशन ऑफ बिलीफ’ [विश्वास की आधारशिलाएँ] पृ ६१ तथा आगे।

‡ साधना, विशेष रूप से दूसरा अध्याय। चार्ल्स वैनड की पुस्तक मिस्टिसिज्म [रहस्यवाद] का पन्द्रहवाँ अध्याय देखें।

स्वीकार किया है कि यथार्थ का, यहाँ तक कि सौन्दर्य बोध के द्वारा भी ग्रहण विशिष्ट ज्ञान प्राप्त करने के लिए, एक प्रकार की नैतिक तैयारी अथवा सरूपेच्छा के नियमन की अपेक्षा होती है।

(२५४) रहस्यवाद के अधिक प्रचलित रूपों में, यह अनुशासन कतिपय समयों तथा पवित्रीकरण के संस्कारों में निहित था। श्रौतिक नियम के अनुसार मात्र, किन्हीं प्रकार की मछलियों, सेमों [बी-स] का भोजन निषिद्ध था, एक विशिष्ट प्रकार की वेशभूषा निर्धारित कर दी गई थी, और अनेक प्रकार से जीवन के तापसी नियमन की अपेक्षा थी। रहस्यवाद के अधिक बौद्धिक रूपों को सूक्ष्म आत्म-परीक्षण, विचार करने तथा इच्छा करने के अपने स्वाभाविक तरीकों की समालोचना, तथा उनमें जो कुछ भी आशिक अथवा असत्य मिले उसके बहिष्कार के मानसिक क्रियान्वयन की अपेक्षा होती है। फलस्वरूप साधारण स्वाभाविक रुचि तथा महत्वाकांक्षा के विषयों को, तत्त्वतः बुराई के रूप में नहीं, अतिसूक्ष्म श्रुति श्रुति से कुछ कम होने के रूप में, तदनुसार मनस् की स्वतन्त्र उड़ान के लिए यह न्यूनतम अधिक अवरोधक के रूप में, बहुधा इसने अस्वीकार करने का ही रूप ग्रहण किया। प्लेटिनस के अनुसार

“मेरा कहना है कि वह व्यक्ति इस प्रकाश का दर्शन नहीं करेगा, जो सर्वोच्च के दर्शन की स्थिति पर पहुँचने का सब प्रयास करता है जब वह उन वस्तुओं के द्वारा नीचे की ओर आकृष्ट होता है जो उस दर्शन में व्यवधान हैं। अतः वह व्यक्ति जो अभी तक वहाँ नहीं पहुँचा है वह इन बाधाओं के द्वारा अपने को अपनी विफलता का कारण मान सकता है, और उसे सभी अन्य वस्तुओं से अपने को पृथक् करने का प्रयास करना चाहिए।”*

सामान्य रूप में, रहस्यवादी त्याग की मनोवृत्ति के रूप में ‘जगत् से’ एक प्रकार की ‘उड़ान’ का निर्देश करता है जो हमारी स्वाभाविक वर्तमान वृत्तियों के अनुकूल नहीं होता। तदनुसार उसकी नैतिक तैयारी की प्रणाली को “निवेद्यपरक [नकारात्मक] मार्ग” कहा गया है।

(२५५) इस नकारात्मक मार्ग का एक संक्षिप्त चित्र देने के लिए, हम इसका भौतिक, बौद्धिक तथा नैतिक रूप से ‘जगत्-उड़ान’ अथवा निवर्तन के रूप में वर्णन कर सकते हैं।

भौतिक जागृति-उड़ान विचार की समस्त एकाग्रता में, इन्द्रियों के द्वारा ध्यान भंग [अग्र्यमनस्कता] से बचने की प्रवृत्ति होनी चाहिए। फीरो में इस तथ्य पर मुकरात इस वाक्यांश में कि ‘दर्शन का सच्चा शिष्य अन्ध मनुष्यों के द्वारा गलत समझा जा सकता है, उन्हें यह दिखाई नहीं देता कि वह सदा मृत्यु का पीछा कर रहा है तथा मर रहा है’ एक झूठी आलोचना करता है। सवाद में इस टिप्पणी को वह निम्न प्रकार से स्पष्ट करता है :

“ज्ञान की वास्तविक प्राप्ति के विषय में हम क्या कहेंगे ? यदि देह को अन्वेष्टन में भाग लेने के लिए आमन्त्रित किया जाय तो वह बाधक होगी या सहायक ? जैसाकि कवि हमें सर्वदा कहते रहते हैं, क्या दृष्टि तथा श्रवण गलत साक्षी नहीं हैं ?—आत्मा सत्य को

* इनिआड ६/६/४, टेलर द्वारा अनुद्धित।

कब प्राप्त करती है ? यदि होना ही है तो क्या सत् को विचार में उद्घाटित नहीं होना चाहिए ?

हाँ ।

और विचार सर्वाधिक उपयुक्त स्थिति में तब होता है जब मनस् अपने में ही एकाग्र रहता है, और इनमें से कोई भी वस्तु उसे परेशान नहीं करती—न तो ध्वनियाँ न दृष्टि न दुःख और न ही कोई सुख—जब उसका देह से कम से कम संबंध होता है, और उसे देह का न तो बोध रहता है और न अनुभूति, परन्तु सत्ता की ओर उन्मुख हो रहा होता है ?

यह सत्य है ।”*

इसी प्रकार एकाग्रता के उस विशिष्ट रूप में जिसे पूजा अथवा प्रार्थना कहा जाता है, ऐन्द्रियानुभव के सामान्य प्रवाह से हम सहज ही दूर हट जाते हैं,—मस्जिद के भीतर प्रवास तथा ध्वनि के रूपान्तरण में, सुगन्ध [लीबान] में, शारीरिक क्रिया के अवरोध में, उन वासनो में जो ज्ञानेन्द्रियों को और अधिक अवरुद्ध कर देते हैं । इस प्रकार की कार्यप्रणाली को रहस्यवादियों ने एकाग्रता की प्रविधि अथवा 'एकाग्रता तथा शान्ति' के रूप में विकसित किया है ।

बौद्धिक जागतिक-उठान : अपने आपको व्यवस्थित रूप से याद दिलाने की प्रक्रिया है कि जितने भी सप्रत्यय इस सत् पर प्रयुक्त करने के अभ्यस्त हैं वे सभी अपूर्ण रूप से सत्य हैं, और इसलिए उनका बहिष्कार कर दिया जाना चाहिए । यह, यथार्थ, प्रकृति नहीं है, यह जड़ पदार्थ भी नहीं है, यह ऊर्जा भी नहीं है, यह शक्ति भी नहीं है, यह दिक् भी नहीं है, और न ही दिक् में उपस्थित कोई वस्तु है, यह न तो समाज है और न राज्य है । कतिपय रहस्यवादियों के द्वारा इस प्रक्रिया को 'प्राणियों' अर्थात् गौण सत्ताओं को 'अलग हटा देना' कहा गया है । माइस्टर एक्हार्ट इस बात को यो रखता है

“यदि कोई व्यक्ति किसी आन्तरिक कार्य को करता है, तो उसे अपनी समस्त शक्तियों को अपने भीतर मानो आत्म के एक कोने में उँडेल देना चाहिए और उसे अपने को समस्त बिम्बों एवं रूपों से छिपा लेना चाहिए । फिर उसे विस्मृत एवं नहीं जानने की अवस्था में घा जाना चाहिए । उसे नीरवता तथा खामोशी की अवस्था में होना चाहिए और उसी अवस्था में वह उस अनिर्वचनीय शब्द को सुन सकता है । जब कोई व्यक्ति कुछ नहीं जानता, तब यह खुल जाता है और प्रकट हो जाता है ।”†

विशेष रूप से हमें यह परामर्श दिया गया है कि यह स्मरण रखना महत्वपूर्ण है कि हमारे सप्रत्ययों द्वारा विषयों के जगत् में जो अन्तर तथा वर्गीकरण किए जाते हैं वे भ्रामक हैं, क्योंकि वास्तव में सभी वस्तुएँ एक हैं । हमें उन सीमाओं को अस्वीकार करना चाहिए जो वस्तु को वस्तु से, व्यक्ति को व्यक्ति से, स्तर को स्तर से, जाति को जाति से, राष्ट्र को राष्ट्र से पृथक् करती हैं । जिससे यह प्रतीत होता है कि रहस्यवादी, अपने निषेधों के द्वारा बन्धुओं में तत्त्वों की एकता के बोध पर पहुँच रहा है, जो विश्व की, बन्धुत्व तथा समता परक आधार-संरचना का साक्षात्कार है ।

* पौदो, ६५ ।

† प्रॉब्लिम, II, अक्षर हिल, ३८१ ।

नैतिक जागतिक-उठान : उसी तरीके से व्यक्ति द्वय अस्वीकृति का प्रियान्वयन करता है कि सभी प्राणिक शुभ, शुभ होते हैं : उनमें से प्रत्येक पर विचार करने के बाद कोई भी ऐसा नहीं निकलता जो हमारी आत्मा के क्लाउस्ट्रो तत्व^१ को सदा के लिए सन्तुष्ट कर सके। इसलिए रहस्यवादी के लिए यह आवश्यक है कि वह अपनी इच्छा तथा आकांक्षा के विभिन्न विषयों पर ध्यान दे, और उनमें से प्रत्येक का क्रमशः बहिष्कार करे . 'यह शुभ नहीं है।' विशेषरूप से घृणित इच्छाएँ,—प्रतिद्वन्द्विताओं, प्रतिस्पर्धाओं, विरोधों [विद्वेष] का दमन करना आवश्यक है। यहाँ तक कि उसे अपने सद्गुणों में भी इस रूप में सदेह करना चाहिए कि वे पूर्ण रूप से शुभ नहीं हैं, और उनसे प्राप्त समस्त सन्तोष का त्याग कर देना चाहिए। क्योंकि यह तथ्य कि किसी सद्गुण को चेतन रूप से जाना जा सकता है और उसका नामकरण किया जा सकता है यह दिखाता है कि यह किमी सोमा तक आत्मसतोष से भ्रष्ट हो गया है अथवा सकल्पेच्छा की तात्त्विक सरलता से सबलिन हो गया है और सकल्पेच्छा की तात्त्विक सरलता ही पूर्ण रूप से उचित है। वुजुगं लाओत्से कहता है .

"यदि सौन्दर्यं सौन्दर्यं का प्रदर्शन करता है, तो यह कोरी कुरूपता है यदि शुभत्व शुभत्व का प्रदर्शन करता है (यदि स्वयं के प्रति भी) तो यह केवल बुराई है,

"श्रेष्ठ शुभत्व जल के समान है (पारदर्शी, बिना स्वाग्रह के प्रत्येक वस्तु को आच्छादित करते हुए) : जल की शुभता दस हजार वस्तुओं को लाभ पहुँचाती है, तो भी यह (अपनी आवाज को तेज नहीं करते हुए), किसी से झगड़ती नहीं।

"श्रेष्ठ सद्गुण अ-सद्गुण है : इसलिए इसमें सद्गुण है। निकृष्ट सद्गुण सद्गुण की ओर देखना कभी नहीं छोड़ता, इसलिए इसमें कोई सद्गुण नहीं होता। श्रेष्ठ सद्गुण निर्वाक और प्रदर्शन-विहीन होता है। निकृष्ट सद्गुण वाचाल तथा दिखावटी होता है।

"पाण्डित्य को त्याग दो, और फिर आपको कोई परेशानी नहीं रहेगी। अपनी साधुता का त्याग कर दो, अपनी समझदारी को अलग रख दो (और मनुष्यों को भोगुना लाभ मिल जायगा)। अपनी परोपकारिता का त्याग कर दो, अपने न्याय को अलग कर दो (और लोग पुत्रसुलभ आज्ञाकारिता तथा पितृसुलभ निष्ठा की ओर लोट आयेंगे),

"वह जो पाण्डित्य खोजता है वह निरुपप्रति बड़ेगा। वह जो ताओ (सत्) को खोजता है वह निरुपप्रति घटेगा, उसका घटना तब तक जारी रहेगा जब तक कि वह निर्वाकता पर नहीं पहुँच जाता। और निर्वाकता को प्राप्त कर लेने के पश्चात् ऐसा कुछ भी नहीं है जिसे वह प्राप्त न कर सके।"^{*}

व्यापक अर्थ में इस नैतिक जागतिक-उठान को कभी-कभी अकिञ्चनता का पोषण कहा जाता है : मनस् तथा हृदय की अकिञ्चनता; किन्हीं अवस्थाओं में वस्तुओं का वास्तविक त्याग (यथा बौद्धों के सम्प्रदायों, पशिया के रहस्यवादियों, सन्त फ्रान्सिस में), तथा अन्य किन्हीं अवस्थाओं में, समस्त अभिमान एवं रागात्मक बन्धनों में अनासक्ति का अभ्यास।

"यहाँ मैं वस्तुओं के अभाव के विषय में नहीं बोल रहा हूँ,—क्योंकि अभाव अनासक्ति नहीं है, यदि इच्छाएँ रहें तो—अपितु उस निलिप्तता के विषय में वह रहा हूँ जो इच्छाओं

* 'ताओ तेह किंग', कैरस के अनुवाद से लिया गया, परिच्छेद २, ३, ३८, २०, १६, ४८।

के दमन में तथा सुखों के परित्याग में निहित रहनी है। इसीमें आत्मा मुक्त होनी है, यद्यपि वस्तुएँ अभी भी इसके पाम रहनी हैं। अनासक्ति में किसी भी वस्तु के प्रति लोलुप नहीं होने के कारण आत्मा को शान्ति तथा विधाम मिलता है उल्लाम के द्वारा इसे कोई नहीं मरता, और न ही विपाद के द्वारा कोई इसका दमन करता है। कि तू प्रत्येक वस्तु से सुखी हो सके [इसलिए] किसी भी वस्तु में सुख की लोभ मन कर। कि तू प्रत्येक वस्तु को जान भरता है, [इसलिए] किसी भी वस्तु को जानने का प्रयास न कर। तेरे पास सभी वस्तुएँ हो इसलिए तू किसी वस्तु की ममता मत कर।”-

(२५६) यह शब्द है कि रहस्यवादी का नकारात्मक मार्ग मुख्यरूप से आकार की दृष्टि से नकारात्मक है। वह सकारात्मक लक्ष्य पर पहुँचने के लिए नकारात्मक विधि का प्रयोग करता है। वह अप्रधान लक्ष्यों के भ्रामक आकर्षण से मुक्त होने का प्रयास करता है जिससे परम लक्ष्य बिना किसी रुकावट के उसके मन में सम्मुख उपस्थित हो जाए : जो प्राणिक है उसे दूर रखते हुए वह यह आशा करता है कि जो पूर्ण है उमरा उसे अव्यवहित घोष हो सकेगा।

‘आत्मा अब उन सभी वस्तुओं को पूरा से देखती है जिनमें उसने कभी सुख लिया था जैसे,—शक्ति, सामर्थ्य, सम्पदा, सौन्दर्य, विज्ञान। ऐसा नहीं होता यदि आत्मा को इनकी अपेक्षा किसी अधिक अच्छी वस्तु का अनुभव नहीं हुआ होता।”

क्योंकि जैसा स्पिनोजा ने कहा है—और स्पिनोजा रहस्यवाद के अत्यन्त निकट था, त्याग के अपन चौरतापूर्ण वैयक्तिक जीवन में और ईश्वर के बौद्धिक प्रेम के रूप में,^२ आनन्द की कल्पना में मन में से बिना किसी अधिक उदात्त-भावना के—किसी भावना का बहुकार करना अभभव है।

वतिपय रहस्यवादियों के अनुसार, यदि आपका त्याग सच्चा है, तो परम शुभ आपके सम्मुख मानो स्वतः ही आविर्भूत हो जाता है, —“जब भर्त्स-देवता चले जाते हैं तब देवता प्रकट होते हैं।” अर्थात् के अनुसार, ‘प्रबोधन [प्रदीप्ति]’ का चरम अनुभव एव एसा उपहार है जिसके लिए पूरा तटस्थता तथा बिना माँग के प्रतीक्षा करनी पड़ती है। सफल्येच्छा में एक परिवर्तन होता है जो सबरूप के द्वारा नहीं लाया जा सकता,—क्योंकि सफल्येच्छा किसी ऐसी वस्तु पर क्रिया करती है जो उमसे बाहर हो। उसके द्वारा कोई व्यक्ति उस एक से तादात्म्य की ओर बढ़ता है जो स्वयं भी शुभ है। यह ऐसा ही है मानो कोई व्यक्ति जो दूसरे व्यक्ति को ‘तुम’ कहता रहा है, अब ‘हम’ कहना आरम्भ कर दे। मध्यम पुरुष से उत्तम में जगत् के विषयनिष्ठ तथ्यों में परिवर्तन के बिना सक्रमण के अन्तर्गत तादात्म्य का एक नया तत्त्व होना है। अनिर्वचनीय सत् का बोध अनिर्वचनीय सकल-प्रवृत्ति के द्वारा ही हो सकता है।

यहाँ प्रत्ययवादी दर्शन तथा रहस्यवाद के बीच एक मौलिक भेद निहित है। प्रत्ययवादी का मत है कि जगत् एक आत्मा है। रहस्यवादी की मान्यता है कि यह ज्ञान बिना पर्याप्त

* मास का सन्त जॉन, सुवेरा वॉल मॉन्ट कारमेनो, पुस्तक पहली, अन्वर्हित द्वारा चर्चित, रहस्यवाद पृ. २५५, २५६।

‡ प्लोटिनस, एनियस, ६/७/३४, चार्ल्स वीनेट द्वारा रहस्यवाद, पृष्ठ २९, से उद्धृत।

हूए ही सुनिश्चित होता है, अथवा ज्ञान की मज्जा के पूरण योग्य होता है। प्रत्ययवाद कभी भी धर्म का स्थानापन्न नहीं हो सकता और केवल धर्म में ही तत्त्वमीमांसात्मक सत्य को सच्चे रूप में जाना जाता है। भारत के परम्परागत दर्शन ब्रह्मवाद में विश्व ब्रह्म है, और प्रत्येक व्यक्ति भी ब्रह्म है। परन्तु यह निर्णय कि— 'मैं ब्रह्म हूँ' केवल विश्वास का विषय नहीं है, इसका 'साक्षात्कार' भी आवश्यक है। इसका साक्षात्कार करना ही निर्वाण प्राप्त करना है। परन्तु कोई व्यक्ति सकल्पेच्छा के प्रबल प्रयत्न से ही साक्षात्कार करने का निश्चय नहीं कर सकता, टीका उसी प्रकार जैसा कि वह प्रबल सकल्प मात्र से ही सिम्फॉनि³ के सौन्दर्य का स्पष्ट अनुभव नहीं कर सकता। 'हम' कहने का अधिकार शक्ति के द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता। इसका दिया जाना आवश्यक है अथवा, मानो, यह व्यक्ति को स्वतः प्राप्त होता है। इसलिए साधधानीपूर्ण, शायद आजीवन, नकारात्मक मार्ग के अनुशासन की आवश्यकता पड़ती है— जैसे हिन्दुओं के योग की, सभी महान् धार्मिक तन्त्रों में धार्मिक रूप से महत्त्वावाक्षियों के लिए तपश्चर्या की, सामूहिक 'पाराधना' की, क्योंकि सामूहिक पाराधना नकारात्मक मार्ग का अत्यन्त सक्षिप्त सार है।

(२५७) परम सत् तथा परम शुभ के कदाचिन् अप्राप्य इस साक्षात्कार की खोज में शक्ति को लगाने से किस व्यावहारिक जीवन को क्या दिशा मिलेगी? क्या यह, दुनिया व इसके उचित क्रियाकलाप से जानबूझ कर अन्वयात् स्थापित करने का पथ नहीं है, जो मध्ययुगीन इमानीवाद से सगत हो सकता था, परन्तु जिसे अब हमने अन्तिम रूप से अस्वीकृत कर दिया है? तत्त्व अथवा शुभ की अभूत पूणता का ध्यान एक व्यर्थ उद्यम लगता है— जैसाकि प्रोफेसर क्यूई का सुभाष है, क्या अपनी इस शिक्षा के कारण कि किसी प्रादर्श तरफ के शुद्ध दर्शन [बीजान] अथवा मनन का विशिष्ट महत्त्व है प्लेटो अन्ततः मानव जाति को पथभ्रष्ट करने वाला पथप्रदर्शक नहीं था। प्रादर्शन जीवन में उतारने के लिए होने हैं, केवल तबने के लिए नहीं।

इसके अतिरिक्त अपनी उपलब्धि के विषय में रहस्यवादी की सकल्पना दोषपूर्ण प्रतीत होती है। यदि उसे परम शुभ की वास्तविक चेतना प्राप्त हो जाय, तो फिर उसके लिए ऐसा और कुछ नहीं है जिसकी वह इच्छा करे, न ही उसे किसी अन्य प्रकार की चेतना की घोर जाने, अथवा जगत् में कुछ करने की आवश्यकता है। शायद वह जगत् में इसलिए नहीं लौटता कि उसे जगत् में लौटने की इच्छा है, अतः तत्त्व दर्शन की अवस्था में निरन्तर रह पाने की असमर्थता के कारण उसे लौटना पड़ता है। यदि यह स्थिति है तो उसकी दशा एक ऐसे व्यक्ति के समान होगी जिसकी वास्तविक रुचियाँ कहीं और हैं और जो अन्यमनस्क की भाँति इस जगत् में संकेद लौटता है।

अनुभव की दृष्टि से नियम के रूप में यह धलगाव घटित नहीं होता। यह सत्य है कि, हिन्दू रहस्यवादी को परम्परा से यह शिक्षा मिलती है कि वह अपने मांसात्मक कर्मों को निरन्तर करता रहे, परन्तु निरपृह होकर। यह भगवद्गीता का मूल विषय है। हिन्दुओं की कविताओं में से यह एक अत्यन्त प्रभावशाली कविता है, जिसमें एक राजकुमार को युद्ध के समय भगवाद् से यह प्रश्न करते विनित किया गया है कि शुद्ध दार्शनिक भाषा पर उसे

युद्ध करना चाहिए या नहीं करना चाहिए। उसे युद्ध आरम्भ करने का परामर्श दिया जाता है, परन्तु एक ऐसे व्यक्ति के रूप में—

‘जिसके लिए जय-वराजय समान हों, जिसके लिए शत्रु और मित्र समान हों’* यह मनस् की ऐसी अवस्था है जो उत्साहपूर्ण युद्ध से कुछ कम की सभावना का संकेत देती है। परन्तु विशिष्ट रहस्यवादी वह है जिसके लिए जगत् में कम करना कम का स्थान पर अधिक रम्य हो। उसे अपने अनुशासन से जो उत्पन्न होना है वह विरक्त नहीं, अपितु ध्यात्विक निश्चितता, व्यक्तित्व के स्थायित्व के साथ मौलिकता, साहस तथा ऐसी नैतिक सुदृढता जो साधारण शकाघोस ऊपर प्रतीत होती है परन्तु जो उन सकारात्मक विषयों की अपेक्षा बिल्कुल भी उत्तम नहीं है जिनके पक्ष में वह अभय है। इस सन्दर्भ में, जोन ब्रॉव् भाकें को एक विशिष्ट रहस्यवादी के रूप में लिया जा सकता है।

क्या इस सिद्धान्त में कोई गलती तो नहीं है कि पूर्ण तथा परम शुभ को उस अवस्थायी अनुभव में प्राप्त किया जा सकता है, जिससे अन्य वस्तुओं की समस्त चेतना को निकाल दिया गया है ?

इसका उत्तर देने के सम्बन्ध में सर्वप्रथम यह प्रश्न उठता है कि क्या रहस्यवाद हम नैतिकी अर्थात्, जगत् में कम की सहिता प्रदान कर सकता है अथवा इसे अपने व्यावहारिक परामर्श को, जगत् से संन्यास ले लेने—निवृत्ति परक मार्ग तक ही सीमित कर देना चाहिए।

(२५८) जब हम इस बात पर ध्यान देते हैं कि जगत् की अभिकाश शायद सभी, मौलिक नैतिक सहिताओं को रहस्यवादियों के द्वारा प्रतिपादित किया गया है, तो इस बात में कोई शक नहीं रहता कि रहस्यवाद इस दिशा में उबर है। शायद इस विरोधाभास के समाधान

* और अपने धर्म को देखकर भा [तु] भय करने योग्य नहीं है क्योंकि धर्मयुक्त युद्ध से बढ़कर दूसरा [कोई] कल्याण कारक कर्तव्य क्षत्रिय के लिए नहीं है। सुख दुःख, लाभ हानि [और] जय पराजय को समान समझकर उसके उपरान्त युद्ध के लिए तैयार हो, इस प्रकार [युद्ध करने से तु] पाप को प्राप्ति नहीं होगा। जो पुरुष कर्म में [अर्थात् अङ्कार रहित की हुई] संपूर्ण चेषटाओं में अकम [अर्थात् वास्तव में उनका न होना] देखे और जो पुरुष अकर्म में [अर्थात् अज्ञाना पुरुष द्वारा किए हुए संपूर्ण क्रियाओं के त्याग में] भी कर्म को [अर्थात्] त्याग रूप क्रिया को देखे वह पुरुष मनुष्यों में बद्धिमान है [और] वह योगी संपूर्ण कार्यों का करने वाला है। जो सामारिक आश्रय से रहित, सदा परमानन्द परमात्मा में स्थित है वह कर्मों के फल और सङ्ग [अर्थात् कर्तृत्व अभिमान को] त्यागकर कर्म में अल्पी प्रकार प्रवृत्त होता हुआ भी क्रोध भी नहीं करता है। [और जिस पुरुष ने] शरीर अन्त करण पर विजय प्राप्त करली है तथा जिसने संपूर्ण भागों की सामग्री का त्याग कर दिया है वह आशा रहित पुरुष केवल शरीर सम्बन्धी कर्म को करता हुआ [भी] पाप को प्राप्त नहीं होता है। निरन्तर आत्मभाव में स्थित हुआ दुःख सुख को समझनेवाला [तथा] मिट्टी पत्थर और सुवर्ण में समान भाव वाला एवं धैर्यवान् है [तथा] जो प्रिय और अप्रिय को बराबर समझता है [और] अपनी निन्दा स्तुति में भी समान भाववाला है [तथा जो] मान एवं अपमान में सम है [और] मित्र एवं वैरो के पक्ष में [भी] सम है वह संपूर्ण आरम्भों में कर्तापन के अभिमान से रहित हुआ पुरुष गुणातीत कहा जाता है।

—सेरुविक बुकम आब दॅ स्टेट, [पूर्व का पवित्र पुस्तकें] आठवाँ खण्ड, पृ ४७ ४८, ६०, ११०।

[अर्थात् भगवद्गोता, २/३१, ३८, ४/१८, २०, २१, १४/२४, २६]

टान्दोग्य उपनिषद्, छठे खण्ड से। बायतन, सिस्टम ऑव दॅ वेदान्त, पृ २६५ और आगे।

का संकेत इस तथ्य में उपलब्ध हो कि सफल कर्म के लिए अनासक्ति तथा आसक्ति की एकता की आवश्यकता है। दो प्रकार के ऐसे स्वभाव हैं जिनके सफल होने की संभावना बहुत कम है और जो किसी भी महत्त्वपूर्ण कार्य में सफल होने के योग्य नहीं हैं वह स्वभाव जो किसी के विषय में बिल्कुल भी परवाह नहीं करता, और वह स्वभाव जिसे उसके विषय में चिन्ता ही चिन्ता है। कोई व्यक्ति जो सार्वजनिक पद के प्रति पूणतः उदासीन है वह उस पद को प्राप्त करने के लिए सर्वथा अयोग्य होगा, और वह तब भी उसके अयोग्य होगा जब उसको छो देने पर उसका मन टूट जाए। किसी मनुष्य के अपने प्रयास सही हैं, और हम उसका आदर करते हैं, यदि वह सफल होने के लिए अपना पूरा प्रयास करता है और फिर भी सफलता अथवा असफलता के प्रति आन्तरिक विमुक्ति को घनाए रखता है क्योंकि वह अपने विशेष उद्देश्यों में से किसी से भी अधिक महान् है। अपन निवृत्तिपरक अनुशासन में रहस्यवादी जो करता है वह इस आन्तरिक व्यक्तित्व को केवल ऊपर से ओढ़ी हुई भंगिमा नहीं अपितु चरित्र की वास्तविकता में प्राप्त करना है। वह सम्पूर्ण आनन्द की ओर नहीं अपितु आनन्द की एक अनिवार्य शर्त की ओर ध्यानरत होता है।

(२५६) नैतिकी को सभी रहस्यवादी संहिताओं के सिद्धान्त को इस सरल रूप में रखा जा सकता है,

वही बनो जो तुम हो

अर्थात्, जैसे तुम वस्तुतः हो वैसे ही कर्म में बनो। वास्तव में तुम ब्रह्म हो, तुम्हारा सबसे अधिक यथार्थ से तादात्म्य का संबंध है, इसलिए, आत्मविश्वास, स्वतन्त्रता, सरलता, छोटे-छोटे ऐंद्रिय प्रलोभन तथा सामाजिक आकर्षणों से मुक्त होकर कर्म करो, ऐसा आचरण उस व्यक्ति का होता है जो निरपेक्ष मूल्यों की जानने वाला होता है। लाभोत्से के लिए लाभो "स्वर्ग तथा पृथ्वी का नियम" है, और जीवन की संहिता केवल लाभो के अनुसार कर्म करना है, लाभो को अपन आचरण में लाभो। क्योंकि लाभो आग्रह विहीन है इसलिए तुम भी आग्रह विहीन बनो, क्योंकि लाभो में प्रतिहिंसा की भावना नहीं है इसलिए तुम भी अ प्रतिहिंसक बनो, अशुभ की शुभ से प्रतिपूर्ति करो।* याद रखो कि परम्परावादी समस्त सद्गुण पर्याप्त नहीं हैं, 'देगमक्ति पर्याप्त नहीं है, और न ही परोपकारिता अथवा न्याय। लाभो एक सरलतर परन्तु उच्चतर मापदण्ड स्थापित करता है :

यदि कोई लाभो को छो देता है, तो सद्गुण प्रकट हो जाता है,

यदि कोई सद्गुण को छो देता है, तो परोपकारिता प्रकट हो जाती है,

यदि कोई परोपकारिता छो देता है, तो न्याय प्रकट हो जाता है,

यदि कोई न्याय को छो देता है, तो श्रीचित्त प्रकट हो जाता है।

श्रीचित्त श्रद्धा का आभास है, और अभावस्था का भारभ।†

आचरण के उन प्रकारों के प्रति जिनका नाम सद्गुण है यह प्रभावशाली मनोवृत्ति रहस्यवादी के नैतिक प्रवर्तक, नियमों तथा रीति रिवाजों के सुधारक की भूमिका के उपयुक्त है। उसने इस भूमिका को इतनी अधिक बार निभाया है कि यह पता लगाना रोचक होगा कि क्या इतिहास में कोई ऐसा महात्मा सुधार हुआ है जिसकी तरह में कोई रहस्यवादी न रहा

* 'लाभो वेद किंग', ६३, ४६।

† वहीं, ३८।

हो। दूसरी ओर, वैधानिक अनुकूलता से तत्त्वबोध की सभावना में धार्मिकविश्वास को अधिक उच्च मानना प्रथम लगन रखने वाले तथा कोमल तन्तु वाले रहस्यवादी के लिए, अधिक उच्च स्तर की स्वाधीनता के नाम पर, विरोधाभासवाद की ओर ले जाने वाले मार्ग को सरल बना देता है। यह वह प्रवृत्ति है जो रहस्यवादी तथा 'रतिक स्वभाव' के व्यक्ति में समान रूप से मिलती है। 'यसंस ले जाने वाले अनक हैं, रहस्यवादी बहुत कम हैं' यह यूनानी कहावत है : हम कह सकते हैं कि अनेक लगभग रहस्यवादी और विगड़े हुए रहस्यवादी हैं, बहुत कम सच्चे मसीहा हैं ; परन्तु ये छोटे से लोग इतिहास के अपरिहार्य व्यक्ति हैं।

(२६०) नैतिक प्रवर्तक को यह कैसे पता लगता है कि धर्म पारम्परिक नैतिकता, परोपकारिता, न्याय में सशोधन की आवश्यकता है ? उदाहरण के लिए वह कैसे जानता है कि यह पुरानी कहावत, "धर्म के बदले धर्म और दाँत के बदले दाँत" अर्थात् [क्षति] से निपटने का यान्त्रिक तथा अनुचित तरीका है ? यह वह अपने 'सदसद्विवेक' [कॉन्शेंस] के द्वारा जानता है। विवेक क्या है ?

जब हम विकासवादी सिद्धान्त के विषय में बात कर रहे थे, जिसके अनुसार विवेक प्राचीन दण्डों का एक वशानुक्रमिक भ्रवशेष रह जाता है, तो हमने सोचा था कि यह सिद्धान्त हम तथ्य से अग्रिम हो जाता है कि ऐसी सौन्दर्य-बोध के समान जिसमें क्रमशः परिष्कार हो रहा हो, अधिक संवेदनशील बन जाता है, और किन्हीं व्यक्तियों में यह प्रतिभा के बिन्दु तक पहुँच जाता है। इस प्रकार सुकगत के जीवन में, इसे विवेक के कार्य का साहित्यिक लेखा-जोखा प्राप्त होता है—जो उसकी प्रेरक आत्मा के रूप में मूर्तिमान होता है—जो द्विधावस्तु स्थितियों में उसके निर्णयों का पथ-प्रदर्शन करता है। उसमें, विवेक गलती के ऐसे अवश्लेषित बोध के रूप में प्रकट हुआ जो उसे कर्म की ऐसी धारा के विरुद्ध सचेत करता है जिसकी ओर उसकी प्रवृत्ति थी। ये कर्म किमी धार्मिक मानक से असंगत थे जिनकी प्रवृत्ति के विषय में उसे शायद ही कुछ ज्ञान था। हम मान सकते हैं कि वह धार्मिक निष्पक्ष धर्म के साथ एकता का केवल सतत रहस्यवादी बोध था, और विवेक इस बात का सहज अभिज्ञान था कि कर्म की कोई प्रस्तावित धारा उस एकता के साथ संगत है या नहीं।

यदि यह विवेक का सच्चा सिद्धान्त है, तो हमें यह स्पष्ट हो जाता है कि किस प्रकार रहस्यवादी विवेक के महान् विशेषज्ञ और मानव जाति के नैतिक अग्रगण्य रहे हैं। हम यह भी समझ लेते हैं कि ऐसा क्यों है कि नैतिक साहस तथा प्रतिष्ठा के गुण विशिष्ट रूप से रहस्यवाद के साथ जुड़े हुए हैं, क्योंकि दोनों ही जीवन के जोखिमों तथा मरणात्मकता की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठ हैं। इनका आधार यह विश्वास है (जिसे काट भी मानता था) कि विवेक हमें एक ऐसी यथार्थता से जोड़ देता है जो प्राकृतिक घटनाओं के प्रवाह से गहनतर है। हम यह भी समझ लेते हैं कि विवेक परिवर्तनशील क्यों है, क्योंकि विवेक तभी स्पष्ट होगा जब धर्म के साथ एकता का भाव-बोध सबल होगा, और समय-समय पर इस बोध के पुनर्जागरण की आवश्यकता हो सकती है। उस दशा में निवृत्ति-वर्क मार्ग को विवेक की संवेदनशीलता को पुनः जागृत करने की प्रक्रिया के रूप में समझा जा सकता है।

(२६१) अब यदि हम अपने प्रश्न (२३०वाँ परिच्छेद) पर लौट आएँ तो हम पायेंगे कि जब रहस्यवाद निवृत्ति-ररक मार्ग के लक्ष्य को इस रूप में प्रस्तुत करता है कि वह सम्पूर्ण, आत्म-पर्याप्त तथा परम शुभ है तब उसमें कुछ दोष है। जगत् में स्वयं की अपनी सन्निया के प्रति यह अन्यायपूर्ण है। यदि रहस्यवादी दर्शन [बीजन] को उसके विविक्त रूप में लिया जाय तो वह निरर्थकता में विलीन होता प्रतीत होता है। जब तक शुद्ध एकत्व को किसी अनेकता की एकता न माना जाय, वह, एक अवर्णनीय एकत्व होगा जिसे किसी भी चीज से अलग करना कठिन हो जायगा। रहस्यवादी का अनुभव, और वह अनुशासन जो हमें इस तक पहुँचाता है किसी प्रकार उस जीवन की परिधि से सम्बन्धित है जो प्रकृति-जगत् तथा मानवीय इतिहास के भन्तर्गत आता है।

□ □ □

अध्याय ३६

रहस्यवाद की परीक्षा

(२६२) हम कहते हैं कि अपने प्रत्यक्ष तत्त्वबोध में रहस्यवादी किसी ऐसी वस्तु को प्राप्त कर लेता है जिसे उसकी परिभाषा के अनुसार जीवन का लक्ष्य एवं चरमोत्कर्ष होना चाहिए,*—शेष अवस्थिति प्रपञ्च है। तो भी शेष जीवन में इस अनुभव की कोई भूमिका है, और वह उसका सहवर्ती होकर उसमें आन्तरिक रूप में सन्निव रहता है। मेरा विश्वास है कि इसका स्पष्टीकरण एक ऐसे नियम द्वारा किया जा सकता है जिसे मैं प्रत्यावर्तन का नियम [लॉ ऑफ़ ग्रांटरेशन] कहूँगा।

प्रत्यावर्तन का नियम एक व्यावहारिक नियम है, शाब्द व्यावहारिक नियमों में पुरुष है। यह कहता है कि हम न तो एक के एवान्तिक ध्यान द्वारा और न ही अनक की बौद्धिक व्यवस्था द्वारा अच्छा जीवन बिता सकते हैं अपितु हमें दोनों की ही एकलव के रूप में अपेक्षा है, जैसी लय कार्य तथा खेल, अथवा निद्रा एवं जागृति के मध्य होती है।

सर्वप्रथम, जीवन कार्य के प्रति हमारे एकाग्र एवं यथार्थवादी ध्यान की अपेक्षा करता है। यह विशिष्ट ध्यान अपने विषयो एवं क्रियाकलापो का विश्लेषण करता है, तथा क्रम से प्रत्येक वस्तु पर अपनी बुद्धि को अधिकधिक सकेन्द्रित करता है। अनुभव यह सिखाता है कि इस प्रकार के ध्यान को बढ़ा देने पर शक्ति का ह्रास होता है,—केवल कर्म करने की शक्ति में ही नहीं, अपितु तथ्यों को देख पाने तथा मूल्यों का अनुभव कर पाने की शक्ति में भी। यथार्थवादी सिद्धान्तों के अनुसार ऐसा नहीं होना चाहिए [ऑट] क्योंकि तथ्य तथ्य हैं एवं मूल्य मूल्य हैं, तथा ज्ञाता को उन पर दृष्टि डालने के प्रतिरिक्त कुछ नहीं करना होता। परन्तु आन्त मनस् के लिए, ये 'स्वतन्त्र' विषय एक प्रकार से दुर्ग्राह्य बन जाते हैं। किसी वस्तु का मूल्य एवं अर्थ केवल उसी में निहित नहीं रहता अपितु दृष्टि की वृत्तिपय नवीनता में भी होता है जो आन्त के कारण नष्ट हो जाती है तथा जिसे दृष्टा द्वारा जोड़ा जाता है। एक पृष्ठभूमि होती है जिसके सबंध में, मुझे अनुभव होता है यदि उम पृष्ठभूमि को अव्यवस्थित कर देंगे,—उदाहरण के लिए, अपराध करने के द्वारा—तो कुछ भी

* दाँते के शब्दों में -
जिसने उस नूर को देखा है
मुमकिन ही नहीं उन आँखों को
हसरत हो और नज़ारों को

क्यों कि उस नूर में खुर बखुर
हर चाहत पूरी होती है,
हर कमी जमाने की, हममें
अजखुर तमान हो जाते हैं।

वैसा शेष नहीं रहेगा, कोई भी परिचित विषय अब वैसा नहीं रहेगा। नित्यप्रति के कार्य में ध्यान के सतत श्रम के द्वारा, वस्तुस्थिति को देख पाने की हमारी शक्ति का हास होता है। वेस्टरटन यह स्वीकार करता है कि 'बैंटरसी' को देख पाने के लिए यह आवश्यक है कि वह बैंटरसी को छोड़ दे। घट जीवन को अपनी अत्यधिक भौतिक सफलताओं को प्राप्त करने के लिए भी स्वयं को समय समय पर पुनः आवेशित करना होगा।

यह पुनः आवेशीकरण अनेक प्रकार से किया जाता है, जैसे धाराम, खेल, निद्रा द्वारा, ये सभी ध्यान की दिशा, विपर्यय की अपेक्षा के तथा जो पृथक् करता है उसकी तुलना में जो एकत्व प्रदान करता है उस पर मनन की अपेक्षा रखते हैं। रहस्यवादी का नैतिक अनुशासन, उसका निवृत्तवात्मक मार्ग, पुनर्जन्म की अत्यधिक सीधी एवं उपयुक्त तकनीक प्रदान करता है। यह मानसिक आदत को तोड़ने की, विस्तार में अत्यधिक ध्यान देने से मुक्ति तथा समग्र के बोध के पुनर्लाभ की अपेक्षा करता है। इसमें, मानसिक स्वभाव से निवृत्ति, विस्तार में आवश्यकता से अधिक देने से मुक्ति, समग्र के बोध की पुनः प्राप्ति सनिहित है। प्रत्येक पूर्वमान्यता का अवलोकन करके उसे अस्वीकृत किया जाता है, अपनी व्यक्तिगत कपोल कल्पनाओं, पूर्वाग्रहों, विरोधों तथा जटिलताओं को इस प्रकार लचीला बनाया जाता है कि कुछ नया उद्भूत हो सके, ऐसा जो कि समग्र के बोध के निकट हो। इस प्रकार रहस्यवादी अनुभव का यह भाग्य है कि वह स्वतंत्रता तथा साथ ही मूल्यबोध का पुनर्लाभ करे। और क्योंकि वस्तुओं की एकता पर किया जाने वाला मनन उस समय स्वयं मन्द हो जाता है जब यह पूर्ण तथा सुदीर्घ हो जाता है, इसलिए रहस्यवादी को जगत् की ओर पुनः मुड़ना पड़ता है। जगत् उसके सम्मुख इस रूप में पुनः प्रकट होता है मानो उसके छोए हुए आकर्षण लोट आये हैं और उसने स्वयं अपनी खोयी हुई शक्तियों को पुनः प्राप्त कर लिया है।

(२६३) इस घात को हम इस प्रकार रख सकते हैं रहस्यवादी ने यथार्थवादी होने की, तथ्यों का सामना करने की शक्ति को पुनः प्राप्त कर लिया है। उन अनेक स्थितियों पर ध्यान दें जिनमें ऐसा होता है

सबसे पहले सरल वैज्ञानिक निरीक्षण की शक्ति को लें। हम जिसे जगत् के विषय में वैज्ञानिक मनोवृत्ति कहते हैं वह स्पष्टतः नैतिक विकास का परिणाम है—प्रकृति के लिए एक नया आदरभाव (जैसा भूनों में था) जो तथ्य के अभिनेत्रण में एक नवीन चिन्ता में तथा प्राकृतिक नियम के बोध के रूप में विकसित होता है। यह वान हमारे लिए वैज्ञानिक ही नहीं अपितु एक नैतिक कर्तव्य प्रतीत होती है कि हम अनुभव में प्राप्त साध्य को अपनी बुद्धि के समक्ष प्रस्तुत करें वैज्ञानिक कार्य के लिए अपेक्षित ईमानदारी, व्यक्ति जो कुछ वस्तुतः पाता है उसके पक्ष में वह जो कुछ पाने की इच्छा करता है उसका दमन, ये प्रकृति के सभी अध्येताओं के लिए नैतिक आधार मान्यताएँ बन गई हैं। घट रहस्यवादी का यह सिद्धान्त पूर्णरूपेण सही है कि सत्य को प्राप्त करने की—केवल एकतत्त्व के तत्त्वमीमांसात्मक सत्य की ही नहीं, अपितु साथ ही भौतिक विवरण के सत्य की भी—मुख्य शक्तें नैतिक है।

नयी परिवर्तनाओं की खोज के लिए ईमानदारी से किए गए निरीक्षण के अतिरिक्त कुछ और भी अपेक्षित है। इसके लिए कल्पना की आवश्यकता है। परन्तु किसी भी कल्पना

से काम नहीं चलेगा। प्रकृति के सफ़न और असफल मनुष्य के बीच जो भेद है वह प्रयत्न सरलता तथा खुली दृष्टि का है,—उस प्रदर्शन तथा व्यक्तिगत मिथ्याभिमान से स्वतन्त्रता, जो अपने को भिन्न प्रयत्न विचक्षण दिखाने की लालसा में प्रयत्न प्राश्चर्यजनक परिणाम प्राप्त करने की जल्दी में रहते हैं—और दूसरे, प्रकृति जिस प्रणाली से कार्य करती है उसके विषय में एक प्रकार का आन्तरिक बोध है जो केवल वस्तु के प्रेम से ही प्राप्त हो सकता है। यह दोनों ही नैतिक गुण हैं और रहस्यवादी का अनुशासन ऐसे गुणों के विकास में विशेष रूप से योगदान करता है। रस्किन ने कहा था : “मौलिकता का गुण जिसके लिए मनुष्य इतना अधिक प्रयास करते हैं, नयापन नहीं है—यह तो केवल सच्चाई है—और यह उपासे बहुत भिन्न नहीं है जिसे मैंने पारदर्शिता कहा है। ...हम जिसे प्रतिभासम्पन्न कहते हैं वह प्रथम प्रकाश में अत्यधिक सच्चा होना ही है।....ऐसे लोग हैं जो मूल रूप से इतने सरल हैं कि वे उन समस्त असम्बद्ध विस्तार की बातों से भ्रम व्याकुल नहीं होते जो सामान्य मनुष्य के दृष्टिकोण को घुघला बना देती हैं, वे प्रथम दृष्टि में ही मूलतत्त्व को देख लेते हैं और फिर सीधे उसी पर पहुँच जाते हैं।”

इस प्रकार यह कोई आकस्मिक संयोग नहीं है कि रहस्यवादी हमें बहुधा उस देहपारी प्रयत्न से वैज्ञानिक प्रतिभाशाली व्यक्ति की प्रत्यक्ष परम्परा में मिलता है।

(२६४) इसके अतिरिक्त, रहस्यवादी उस शक्ति को पुनः प्राप्त कर लेता है जिसके द्वारा वह वस्तुओं के गुणों का मूल्यांकन कर सकता है, और इन्द्रियों की ऐसी नवीन निष्कपटता को प्राप्त कर लेता है जिसके द्वारा मानो वह पुष्पो, ध्वनियों, रंगों को ऐसे महसूस करता है मानो उन्हें पहली बार देखा जा रहा हो। कम से कम विलियम ब्लेक, याकब वॉयमे, फ्रान्सिस ब्रॉव अँसेसी, तथा अन्यो का अनुभव ऐसा ही प्रतीत होता है। और इसके साथ हमें यह स्मरण हो आता है कि यहाँ बहुत अधिक नूतन मनुष्य के लिए, प्रयत्न जायद ऐन्द्रिय मूल्यांकनों के समस्त क्षेत्रों को प्रकाश में लाने के लिए भी स्थान है, जिनका मनुष्य ने अपने मयायवादी अभियान में अपने प्राचीन पाशविक उत्तराधिकार का परित्याग कर दिया था।

और वह सामाजिक समागम के तथ्यों का सामना करने की शक्ति को भी अर्जित प्रयत्न पुनः प्राप्त कर लेता है, और इस प्रकार मित्रता करने की अपनी सामर्थ्य का विस्तार कर लेता है। मूल्यांकन के अन्य विषयों में मित्रता भी एक ऐसा विषय है जो अपने ढंग से अधिकतर धीरे हो जाता है, क्योंकि जैसे-जैसे मित्रता बढ़ती है वैसे-वैसे ही ऐसे सत्यो को कहने के अवसर उपस्थित होते हैं जिनको हम प्रवाहनीय मानते हैं, और बिना रुष्ट किये उन्हें कहने की कला पर हमारा अधिकार नहीं होता। अपने अलोचना से स्वार्थ को पूर्ण रूप से हटाने में हम समर्थ नहीं हैं। अपने पड़ोसी के साथ उस समान भूमि को प्राप्त करने के लिए जो उसे पड़ोसी की भस्त्रना करने का अधिकार देती है, यह कहने की सामर्थ्य देती है कि ‘तू ही वह मनुष्य है’, इस तरह से कि मित्रता नष्ट होने के स्थान पर अधिक दृढ़ हो जाय, उसे स्वयं से रहस्यवादी की-सी तटस्थता की आवश्यकता होती है।

(२६५) यदि हम सही हैं, तो, रहस्यवादी के लिए यह आवश्यक है कि वह पूर्णरूप से सफल मयायवादी हो, और मयायवादी के लिए यह आवश्यक है कि वह एक सफल रहस्यवादी हो।

जीवन का व्यावहारिक आचरण, कार्य तथा पूजा के सामान्य प्रत्यावर्तन के बीच पडता है, प्रत्येक पक्ष दूसरे पक्ष की आवश्यकता को तीव्र बनाता है ।

भौतिक शक्ति के बढ़ते हुए (और उचित ही बढ़ते हुए) भार के साथ जटिल सम्यता के वृद्धिशील दायित्व के उपयुक्त सामर्थ्य होने तथा उसके समकक्ष रहने के लिए मानव जाति को केवल किसी ऐसे ही प्रत्यावर्तन की आवश्यकता है । क्योंकि इस भौतिक भार के साथ, पारदर्शी निरीक्षण के लिए, कलात्मक संवेदनशीलता के लिए, तथा मंजीपूर्ण वैयक्तिक एवं राष्ट्रीय संघों के लिए मानवजाति की सामर्थ्य समानरूप से बढ़नी चाहिए ।

(२६६) और प्रत्यावर्तन के इस व्यावहारिक सिद्धान्त के साथ एक तदनुकूल तत्त्वमीमांसात्मक सत्य भी है । सन् न तो रहस्यवादी वा निरपेक्ष एक हो सकता और न ही यथार्थवादी विश्लेषण द्वारा उद्घाटित निरपेक्ष अनेक हो सकता । रहस्यवादी तथा यथार्थवादी, प्रत्येक जो कुछ देखता है उसमें वह अपने व्यावहारिक पूर्वग्रहों से संचालित होता है, और जिससे उसे अत्यधिक व्यावहारिक सफलता प्राप्त होती है, उसे अन्तिम मानते हुए प्रत्येक जगत् के विषय में भाषे ही सत्य को ग्रहण करता है । इसलिए प्रत्येक एक दूसरे का अनुपूरण है तथा एक दूसरे को सही करता है ।

यथार्थवादी के विरुद्ध, रहस्यवादी के द्वारा जगत् की एकता की, तथा उस एकता के अनन्त मूल्य की घोषणा सही है । अनेक द्रव्यों का जगत् अनिश्चित होता है और इसीलिए अनिर्वाय रूप से निराशाजनक जगत् होता है । और ऐसा जगत् जो किसी भी ऐसे आन्तरिक गुण से रहित है जिसका हम आदर करें अथवा जिसकी हम उचित ही पूजा कर सकें, वह मानसिक आनन्द तथा उर्वरता के उस स्रोत से भी रहित होगा जिसके बिना कुछ भी उपयोगी नहीं होता है ।

रहस्यवादी के विरुद्ध, यथार्थवादी का अनेक की यथार्थता को स्वीकार करना सही है । यदि कोई ईश्वर है, तो उसके जीवन को किसी विशिष्ट जगत्-व्यवस्था के अनन्त तथ्यों में मिल जाना चाहिए : यदि वह कहीं भी है, तो उसे उन तथ्यों में भी होना चाहिए । वह एकता जो विविधता से कतराती है, और जिसके पास इस तथ्य की कोई व्याख्या नहीं है कि यह विविधता अस्तित्व में कैसे आई, विश्व के विषय में अन्तिम सत्य नहीं हो सकती । वह एक जिसमें हम विश्वास कर सकें ऐसा एक होना चाहिए जिसे अनेक की आवश्यकता हो और जो उन्हें उत्पन्न करने में समर्थ हो ।

इस प्रकार यथार्थवाद तथा रहस्यवाद दोनों किसी प्रत्ययवादी विश्व दृष्टि के पहलू प्रतीत होते हैं, जो उन दोनों की व्याख्या करती है और उनके महत्त्व को निश्चित करती है, जबकि वे, अपनी बारी में, लय अथवा प्रत्यावर्तन की व्यावहारिक आवश्यकता को अधिक स्पष्ट करते हैं । श्रेष्ठ जीवन का कार्यसाधक कार्यक्रम बनाने के लिए मानवतावाद के एक अंश के साथ अतिप्रवृत्तिवाद (तपस्या तथा सन्यास) के एक अंश को भी लिया जाना चाहिए ।

अध्याय ३७

दर्शन की संरचना

(२६७) अब तक हमारा कार्य दर्शन के मौलिक प्रकारों पर नियंत्रण देने की अपेक्षा उनकी समझना रहा है। इनमें से अनेक प्रकारों पर मैंने अन्तिम मूल्यनिर्धारण के रूप में नहीं अपितु प्रसंगवश उन प्रेरणाओं की ओर निर्देश करने के लिए विवेचनात्मक समीक्षा दी है, जिन्होंने प्रत्येक प्रवस्था में सत्य की स्वयं मेरी खोज में मुझे आगे बढ़ने के लिए प्रेरित किया। अब [हमसे] प्रत्येक को इस बात पर विचार करना चाहिए कि हमसे प्रत्येक की स्थिति क्या है निश्चय ही अपनी विश्व दृष्टि के समापन की व्यर्थ आशा में नहीं, अपितु इस रूप में कि इन विभिन्न प्रकारों पर विचार करने के फलस्वरूप हमारे मन पर कोई सामंजस्यपूर्ण प्रभाव पड़ता है या नहीं, किसी सामंजस्यपूर्ण दिशा का निर्देश प्राप्त होता है या नहीं।

आपका दर्शन आपके द्वारा लक्षित सत्यों का योग होता है। इन प्रकारों की समीक्षा में अनेक ऐसे विचारों को स्पष्टतर अभिव्यक्ति देकर इस दृष्टि में अवश्य सहायता दी होगी, जिन्हें आपने पहले अस्पष्ट रूप से समझा होगा। यह हो सकता है कि इन प्रकारों में से किसी एक को आपने अपने दर्शन के रूप में जाना हो। दूसरी ओर, इसकी कम संभावना है कि मानवीय विचार का कोई भी महान् तत्त्व, जैसे ये प्रकार हैं, आपके लिए पूर्णतः पराया हो। यह कल्पना की जा सकती है कि आप स्वयं को सभी प्रकारों से सम्बन्धित पायें अथवा किसी से भी सम्बन्धित नहीं पायें। मानसिक भावित्य के सम्मुख यह खतरा है कि वह स्वयं को विश्वासों के ऐसे अनुपयुक्त संग्रह से भारग्रस्त पाये जो विभिन्न प्रकारों के अर्थों का संयोग हो उन सभी 'मे कुछ न कुछ' है। मनस् की यह बौद्धिक तथा उदार प्रवस्था है, परन्तु दृढ़ता तथा निश्चयात्मकता में अपूर्ण भी है,—[यह एक ऐसी] सफलता है जो सापेक्ष रूप में असफलता भी है। कोई भी व्यक्ति किसी लिचडी दर्शन के साथ नहीं रहना चाहता। आपके दृष्टि के विस्तार को सीमित किए बिना ही मैं आपको इस स्थिति से छुटकारा दिलाने वाला मार्ग बताना चाहता हूँ।

(२६८) संभवतः आपने इस बात पर ध्यान दिया होगा कि महान् विचारकों में से बहुत कम ऐसे हैं जिनके विचार पूर्णतः विशिष्ट प्रकार के होते हैं। स्पेन्सर शुद्ध प्रकृतिवादी नहीं है, क्योंकि उसका विश्वास है कि कोई यथार्थ तो है यद्यपि वह अज्ञेय है तथा प्रकृति से परे अथवा उसके मूल में है। प्लेटो द्वैतवादी है, वह जडद्रव्य का एक प्रकार के 'अनस्तित्व' के रूप में वर्णन करता है, तो भी, उसका प्रत्ययवाद की ओर झुकाव है, ऐसा रोचक विविधता पूर्ण प्रत्ययवाद जिससे नव्य यथार्थवाद के तन्तु उत्पन्न हो सकें। अस्तित्व जिसके स्वभाव तथा

चिन्तन शैली में यथार्थवाद की एक अन्य शिरा उपस्थित थी, तत्त्वमीमाणा में दृढ रूप में प्रत्ययवाद की ओर झुक जाता है। सुकरात से चिन्तन की भिन्न धाराएँ निकलती हैं, जो सभी उस महान् पात्र में अपने मूल का दावा करती हैं, और यही बात दकार्त, कान्ट तथा हेगेल के विषय में कही जा सकती है। अपने दर्शन में अनेक तत्त्वों के होने से यह कतई प्रावश्यक नहीं है कि वह व्यक्ति बहुतत्त्ववादी हो। किसी विचारक का प्रेरक तथा उर्वरक बल वदृष्टा उसकी नैतिक तथा सहजानुभूति की शक्ति का वह लक्षण होता है जो उसके तार्किक विचारक्रम की सीमा को पार कर जाता है। इस प्रकार के व्यक्ति जहाँ भी सत्य का साक्षात्कार करते हैं और जैसे भी देखते हैं वहीं से उसे ग्रहण कर लेते हैं, चाहे उनके द्वारा इसके ग्रहण को पूर्ण सगति प्राप्त हो या न हो, यह मानते हुए कि सत्य आत्म-संगत है, तथा उन विचारों की खोज जिनकी सगति पर वह आधारित है, बाद में की जा सकती है। इस बीच वे हमारे वर्गीकरणों को चुनौती देते हैं, और हम लोग उनके बारे में ऐसे सोचने लगते हैं कि वे महान् होने के कारण किसी 'एक-वाद' के अन्तर्गत नहीं लिए जा सकते,—मानों दर्शन की किसी प्रकार की सकल्पना में कुछ ऐसा हो जो उच्चकोटि के प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्तियों के अनादर का सूचक है।

यही अवर्गीकरणीय गुण में व्याप्त विशेषता है, अनिवायंतया उनकी महानता के कारण नहीं अपितु उनके विश्लेषण तथा शैली की सूक्ष्मता के इतिहास की अभिज्ञता और कुछ सीमा तक मौलिकता के लिए सचेत प्रयास के कारण। परन्तु इसके अतिरिक्त, दर्शन पर पहुँचने की यह उस प्रणाली का परिणाम है जिसमें इस युग का विश्वास है, और जो किसी भी विचार-सम्प्रदाय के लिए विशिष्ट नहीं है : अर्थात् अनुभव को प्राथमिकता देने और एकीकरण करने वाली कोटियों को अनुवर्ती स्थान देने की प्रणाली। अनुभव को (सहजानुभूति को लेते हुए) हम विचार की गुप्त मन शक्ति मान चुके हैं, और इसमें किसी को सदेह नहीं है कि जो कोई भी अपनी उपलब्धि को उसी तक सीमित करता है जिसे वह किसी स्थान विशेष तथा कालबिन्दु पर व्यवस्थित कर सकता है वह निश्चय ही दार्ष्टिक्य को प्रगीकार करता है। तो, किसी व्यक्ति के दार्शनिक दृष्टिकोण में असमजसता अथवा प्रत्ययवादी भाषा का होना ही उसका दोषयुक्त होना नहीं है। विलियम जेम्स के विषय में यह उचित रूप से कहा जा सकता है कि उसका कोई विशिष्ट विचार-तंत्र नहीं था, उसके विचारों में प्रत्ययवाद, यथार्थवाद, प्रयोजनवाद तथा रहस्यवाद बिना अन्तिम सगति को प्राप्त किए एक साथ विद्यमान थे।

(२६६) विभिन्न स्रोतों से प्राप्त विश्वासों की किसी सश्लिष्ट दर्शन के रूप में परिणति दर्शन के इतिहास में अनेक बार हुई है और इसे एक विशिष्ट नाम मिला है—ऐबेलेविट्सिजम [सर्वप्राप्तवाद]। वे सर्वप्राप्ती जिनका नाम [इतिहास में] सुरक्षित रहा है अधिकार में श्रेष्ठपूर्ण होने की अपेक्षा अधिक प्रवण विचारक थे और सापेक्षतया उनमें मौलिकता का अभाव था : उनके दर्शन का अन्तरिक वैधर्म्य, अन्वेषणशील चेतना की अधिकता के कारण नहीं अपितु अन्यो के विचारों की अपनाने में एक सवेदनशील विनय के कारण है। वे देखते हैं कि सत्य के भिन्न अंश उनसे सम्बन्धित हैं, वे मान लेते हैं कि इन अंशों को एक दूसरे के

साथ समायोजित किया जा सकता है, यह देखने में वे असमर्थ रहते हैं कि वे कैसे परस्पर संगत हो सकते हैं। अतः सर्वप्राही नाम दर्शन में उच्चतम धादर का पद नहीं है। इसे फिलो थाँव एलेक्जेंड्रिया, सिम्पलिसिमस, सिसरो, होरेस, मैन्डतसन, विक्टर कूजै जैसे विचारकों पर प्रयुक्त किया गया है।

विक्टर कूजै* एक विशिष्ट स्थान का अधिकारी है, क्योंकि उसमें जाकर सर्वप्राह्यवाद चेतन रूप में स्वीकृत सिद्धान्त बना। उसने कहा, 'प्रत्येक विचार-तन्त्र घटनाप्रा तथा विचारों के एक ऐसे त्रम को अभिव्यक्त करता है जो वास्तव में बहुत यथार्थ है, परन्तु केवल वही चेतना में नहीं है'... इससे यह अनुगमित होता है कि प्रत्येक तन्त्र प्रमत्त नहीं अपितु अपूर्ण है, और यह कि सभी अपूर्ण तन्त्रों के पुनः एकत्रीकरण में हम एक पूर्ण दर्शन प्राप्त होना चाहिए, जो चेतना की समग्रता के लिए उपयुक्त हो।" ऐसे सिद्धान्त को कोई व्यक्ति केवल तभी अपना सकता है जब वह यह मानता हो कि जगत् के विषय में सभी महत्वपूर्ण सत्यों को पहले से ही प्रस्तावित कर दिया गया है, फलस्वरूप वर्तमान में दार्शनिक के लिए केवल विवेकपूर्ण बरण तथा समायोजन का कार्य रह गया है। सर्वप्राही की दृष्टि सीधे विचार के इतिहास पर होती है उस विचारक की दृष्टि जिसकी अव्यवस्था का कारण मौलिकता की बहुलता होती है सीधे अनुभव पर, अर्थात् उसके निरीक्षणों एवं सहजानुभूतियों पर होती है।

फिर भी, सर्वप्राही तथा मौलिक विचारक में मात्रा का ही भेद होता है, क्योंकि मौलिकता की कोई भी मात्रा न तो विचार के इतिहास की सरलता से अपेक्षा कर सकती है और न ही जो इसे सत्य प्रतीत होता है उसे यह किसी भी स्रोत से ग्रहण करने की स्वतन्त्रता का त्याग कर सकती है। इस सम्बन्ध में अरस्तू किसी सीमा तक सर्वप्राही है, और सेंट टॉमस एक्वीनस, जिसने अरस्तू एवं ईसाईयों के ईश्वर विज्ञान का सरलेपण किया, और भी अधिक सर्वप्राही है। जगत् की ओर देखने की यथार्थवादी मनोवृत्ति सर्वप्राही स्वभाव की प्रकृतित बड़ावा देगी, और मूलगामी अनुभववाद हमसे पूर्णतः खुले-दिमाग रखने तथा जगत् के विषय में पूर्वसंकल्पनाओं से, यहाँ तक कि पूर्ण आन्तरिक समजसता की पूर्व कल्पना से भी, मुक्त रहने का अनुरोध करते हुए, (और तब तब हमारे वस्तुओं को अन्य व्यक्तियों की दृष्टि से देखने पर आपत्ति नहीं करते हुए जब तक कि हम उन्हीं वस्तुओं की अपनी दृष्टि से भी देखते हैं) सिद्धान्त के अभाव को सिद्धान्त बनाकर, इस मनोवृत्ति को उकसाएगा।

(२७०) सर्वदर्शनप्राह्यवाद दार्शनिक संरचना की आरम्भिक अवस्था, सप्राह्य अवस्था, प्रतीत होती है। इसकी चेतना उस विलक्षण गुण से सम्बद्ध है जिसे हम सहजशीलता कहते हैं, जो हमारी किसी एक पक्ष की ओर झुकने वाली समस्त चित्तवृत्तियों को इस चेतनावनी के द्वारा परिमार्जित कर देती है,—विपक्षी की बात भी सुनने योग्य है, वह जिस रूप में से सोचता है उसका कोई उपयुक्त हेतु है। उन लोगों के लिए सहजशीलता कठिन एवं अभोध-मग्न सदगुण है जो अपने विषयों को स्पष्ट रूप से ग्रहण कर सकते हैं, और जिसमें वे

* १७६२-१८६७, फ्रांसिसी दार्शनिक तथा शिक्षक।

प्रविश्वास करते हैं उसमें पूर्णरूपेण प्रविश्वास करते हैं, क्यों वे उसी में विश्वास करते हैं जिसमें वे विश्वास करते हैं। यदि यह शिक्षक अथवा विधायक का गुण न हो, तो यह प्रनिश्चित भ्रवस्था वे मनस् का अथवा सर्वप्राप्ती का गुण है, जो अपने सत्यो के सर्वदा अपूर्ण रहने वाले सप्रह वे अर्थों के विषय में सजग रहना है।

इस प्रकार सर्वप्राप्त्यवाद तथा सशयवाद में घनिष्ठ संबंध है। वह व्यक्ति जो सभी दिशाओं से कुछ न कुछ ग्रहण करता है उसे प्रत्येक दिशा में सशय करना चाहिए, क्योंकि जिस किसी भी मत को वह मान्य समझता है उसी के विपक्षी अथवा इसके भविष्य के समक्ष समीक्षक के साथ भी कुछ बातें वह स्वीकार करता है। सशयवादी की भांति वह पूरे मन से किसी भी वस्तु में विश्वास करने से अपने को बचाने की योग्यता रखता है। इस प्रकार सार्वभौम आतिथ्य सार्वभौम सशय का सकारात्मक रूप है।

(२७१) सर्वप्राप्त्यवाद विचार के लिए सतोपजनक आश्रयस्थल नहीं हो सकता, यद्यपि इससे गुजरना आवश्यक हो सकता है। यह किसी के भी यश की बात नहीं है कि वह किसी ऐसी प्रतिज्ञप्ति को जिसे वह सत्य समझता है केवल इस आधार पर अस्वीकार करदे कि वह उस समय उस प्रतिज्ञप्ति के अपने अन्य विश्वासों से संबंध को नहीं देख पाता। जगत् के शाता के रूप में किसी भी व्यक्ति का पहला कार्य सचय करना है।

परन्तु यह सर्वदा आत्म ही है जो सचय करता है और आत्म ऐसी एकता है जो सदा ही न तो मानसिक अव्यवस्था के साथ रह सकता है और न भविष्य में उसके साथ रहने की सभावना को स्वीकार कर सकता है। हमें यह मानना ही पड़ेगा कि यथार्थ जगत् स्वसगत है, असगति एक मनोगत भ्रवस्था है, कोई वस्तुनिष्ठ तथ्य नहीं। यदि हमारे विश्वासों में कोई बाह्य सगति नहीं है तो उनमें से जो सत्य हैं उनमें अव्यक्त सगति अवश्य ही होनी चाहिए, और हमें यह अवश्य ही उपलब्ध होगी। क्योंकि हम तब तक पूर्णरूपेण बौद्धिक जीवन नहीं चला सकते जब तक कि हमारी विद्यारी हुई अन्तर्दृष्टियों में व्याप्त उस अव्यक्त सगति को ऐसे सिद्धान्त के रूप में ग्रहण न कर लिया जाय जो समग्र विश्व-दृष्टि को एकता देता है।

इस प्रकार बिना सर्वप्राप्ती हुए आतिथ्य करने का एक ही तरीका है : और वह उस एकमात्र सिद्धान्त की खोज करना है जो यह बताता है कि सत्य के विभिन्न भाग एक दूसरे से कैसे सम्बन्धित हैं। आपका दर्शन आपका सचयन नहीं है : यह आपका सिद्धान्त है।

(२७२) द्वन्द्वात्मक पद्धति। दर्शन के इतिहास में इस प्रकार के चरम सिद्धान्त की खोज के लिए व्यवस्थित पद्धति को निरूपित करने का प्रयास किया गया है। सुबरात तथा अक्रलापून ने मानसिक परीक्षण की विधि का विकास किया, जिसे अक्रलापून ने 'द्वन्द्वात्मक तर्क' कहा—यह ऐसी पद्धति थी जो सम्प्रेरण अथवा वार्तालाप के लिए पूर्ण रूप से उपयुक्त थी। यह पद्धति थी। कोई वक्ता किसी विचार को प्रस्तुत करता, उसे प्राक्कल्पना के रूप में लिया जाता, और उससे बठोरतापूर्वक, उसके आत्यन्तिक परिणाम निकाले जाते। द्वन्द्वात्मक तर्क के इन निपुण यूनानी विशेषज्ञों के हाथों इन निगमनों के विवेचन में विनोद का एक घण प्रविष्ट हो जाना था जब प्राक्कल्पना का पोषण करने वाले कभी-कभी अपने आपको उस

तर्क के विपक्ष में पाते जिसे उन्होंने आरम्भ में प्रस्तावित किया था। [अतः] यदि किसी न किसी कारण से, प्राक्कल्पना के परिणाम अस्वीकार्य हों, तो एक नई प्राक्कल्पना की परीक्षा की जाती, और यह प्रक्रिया तब तक चलती रहती जब तक एक ऐसी प्राक्कल्पना न मिल जाती जो किसी भी प्रकार की भ्रान्ति की ओर न ले जाती हो। इस प्रकार द्वन्द्वात्मक तर्क, विचार की विकासात्मक प्रक्रिया है, और अफलातून के वार्तालाप की व्यवस्था में, जिन प्राक्कल्पनाओं पर विचार किया जाता था वे होती थीं जो उसके समय के प्रचलित दर्शनों द्वारा मानी जाती थीं : अर्थात् दर्शन के विभिन्न प्रकार मूर्तरूप में प्रकट होते, और अन्तिम निष्कर्ष में अपने-अपने योगदान करते। सत्य प्राक्कल्पना वह होगी जो इस द्वन्द्वात्मक तर्क में टिकी रहेगी,—डाविन के सधर्म में बची रहने वाली प्राक्कल्पना नहीं, क्योंकि प्रतिद्वन्द्वी मारे जाने के स्थान पर सशोधन के पश्चात् अपने उपयुक्त स्थानों पर सुरक्षित बने रहते हैं।

यह स्पष्ट है कि इस विधि और आजकल की अनुभववाचित एवं परीक्षणआत्मक विधि में बहुत कुछ समानता है : वस्तुतः यह एक प्रकार का आगमन है।

आधुनिक दर्शन में यह विधि अपने कोणों की विशिष्ट रूप में पैना करके पुनः अवतरित होनी है। सर्वाधिक हेगेल ने इसका उपयोग किया : उसकी दृष्टि में, जब किसी भी अपूर्ण मत को उसके परिणामों में घटाया जाता है, वह अपने आपको विपक्षी क्षेत्र में पाता है। परस्पर-विरोधी मत एक दूसरे को उत्पन्न करते हैं, ठीक उसी प्रकार जैसे तानाशाही भ्राजकता को उत्पन्न करती है, और भ्राजकता तानाशाही को, वे बिना अपने परस्पर संबंध को जाने तथा एक दूसरे को शुद्ध प्रतिद्वन्द्वी मानते हुए एक लम्बी अवधि तक साथ-साथ रह सकती हैं। परन्तु जब यह अवस्था स्पष्ट हो जाती है तो स्थापना तथा प्रतिस्थापना को संस्थापना [सिन्थेसिस] की आवश्यकता होती है,—एक नयी स्थापना जो प्रत्येक विपक्षी स्थापना के सत्य को सुरक्षित रखेगी, और उनकी असंगति को निष्कामित कर देगी। कभी कभी हेगेल इस संस्थापना को प्रतिस्थापना से तार्किक रूप में निगमित करता लगता है, परन्तु अधिकांश में, स्पष्टतया, यह एक नया विचार होता है, जो किसी भी अन्य नये विचार की भाँति इस अवस्था में आगमनात्मक आविष्कार का परिणाम होता है। कोई भी संस्थापना अपनी अग्रभूत स्थापनाओं की तुलना में अधिक सत्य होती है, परन्तु यह स्वयं एक अपूर्ण सत्य हो सकती है, और इस प्रकार स्वयं की प्रतिस्थापना को जन्म देती है, जिससे एक आगे की संस्थापना की आवश्यकता पड़ती है। अन्तिम संस्थापना उस प्रतिज्ञप्ति के रूप में उपलब्ध होती है जिसे अस्वीकार करने का प्रत्येक प्रयास उसे पुनः पुष्ट करता है।

हेगेल इस पद्धति को दर्शन के इतिहास पर प्रयुक्त करता है : वह पाता है कि भिन्न विरोधी दर्शन एक दूसरे को उत्पन्न करते हैं, और जब यह अवस्था आती है तो वे संस्थापना के लिए मार्ग बनाते हैं। इस प्रकार से, अपने अन्तिम परिणाम में (अर्थात् वस्तुतः उसका अपना दर्शन, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति के लिए उसका अपना विश्वास वह सत्य विश्वास होना चाहिए जिस पर उसे विचार का इतिहास, जैसा वह उसे पढ़ता है, पहुँचाता है) वह विरोधी प्रकारों के बीच तर्कों को सुरक्षित रखता है। साथ ही, जैसे-जैसे वह बढ़ता है जैसे-जैसे ही सत्य के इस जगत् की संरचना स्वयं को उसके समक्ष उद्घाटित कर देती है : वह बिना

सर्वसाहचर्यवाद के एक विस्तृत धानुभविक एवं ऐतिहासिक समृद्धि से युक्त दृष्टिकोण को प्राप्त कर लेता है यह समझते हुए कि आत्म की यह प्रकृति है कि वह स्वयं को प्रत्ययों के जगत् में, प्रकृति में, और इतिहास में होने वाले द्वन्द्वात्मक विकास में अभिव्यक्त करता है। जिस अन्तिम सत्य पर वह पहुँचता है वह यह है कि जगत् आत्म [स्फिरिट] है। विश्व किसी निरपेक्ष वैचारिक-प्रश्रिया का सजीव एवं प्रगति की ओर उन्मुख मूर्तरूप है। और यदि प्रत्ययों के सही द्वन्द्वात्मक सम्बन्ध को हम जान जायें तो, मयार्थ के सार-सत्व को उपलब्ध कर लेते हैं, और [इस प्रकार] अपने में ही जगत् की व्यवस्था की पुनर्रचना कर लेते हैं।

हेगेल के निष्कर्षों को नगण्य मानते हुए भी, हम उसकी 'संस्थापना' की अवधारणा में, विषम सत्यों के योग से अथवा किसी ममभीते से कुछ सर्वथा भिन्न अर्थों में आंशिक अन्त-दृष्टियों में एक प्रकार का संबंध जिसे हम अपने दर्शन का, अन्तिम सिद्धान्त मानना चाहते हैं, खोज सकते हैं—जो हमें सर्वसाहचर्यवाद से मुक्ति दिलायेगा। इस सिद्धान्त को प्राप्त करने के लिए द्वन्द्वात्मक पद्धति से मूल्यवान् योग लिया जा सकता है। यह पहचानते हुए कि खोज के क्रम में अन्तिम सत्य कोई अनिवार्य सत्य भी हो सकता है—जिसे अनुभववाद नहीं देख पाता यह हमारे युग की धानुभविक एवं परीक्षणत्मक प्रतिभा के प्रति पूर्ण न्याय करता है। यह वह अनिवार्य सत्य है जो आरंभ से ही हमारे विचार में एक अनवीन्हा घटक रहा है। आगमनात्मक पद्धति की अन्तिम सफलता अनिवार्य धानुभविक [ए प्रायोराइ] सत्य के उद्घाटन में है। हम यह जानते हैं कि हमें ऐसा सत्य कब उपलब्ध होता है, क्योंकि जब हम इसे अस्वीकार करने का प्रयत्न करते हैं, तो हम इसे पुनः स्थापित करते हैं, जैसा हम सशयवादी को करता देख चुके हैं : जब वह इस कथन को कि कोई सत्य नहीं है एक सत्य के रूप में प्रस्तावित करता है।

(२७३) चाहे आपका कोई भी दर्शन हो, यह अंशतः परन्तु अनिवार्य रूप से इनमें से एक अथवा अधिक प्रकारों के अनुरूप होगा, क्योंकि वे मौलिक प्रश्नों पर सभ्य विद्वत्पों को प्रस्तुत करते हैं। आप अपने सग्रह में 'वादों' को धारण से नहीं रोक सकते, और मिथ्याभिमान के अतिरिक्त उनको हटाने की इच्छा का और कोई कारण नहीं है। क्योंकि पुनः चाहे आपका दर्शन कोई भी हो, यह अनिवार्य रूप से वैयक्तिक दृष्टि होगी, जगत् की ऐसी सहजानुभूति का निरूपण जो किसी भी अन्य व्यक्ति के निरूपण से एकदम नहीं मिलेगी क्योंकि प्रत्येक मनुष्य साथ ही साथ सामान्य [यूनीवर्सल] तथा विलक्षण दोनों है : सामान्य इसलिए कि वह ऐन्द्रिय-जगत् में, विचार-जगत् में, तथा इतिहास के क्षेत्र में अपनी जाति के अन्य व्यक्तियों के साथ साभेदार है, और विलक्षण इसलिए कि वह इन्हें ऐसे बिन्दु से तथा इस दृष्टि में देखता है जो उसकी विशिष्ट है, इसीलिए उसके दर्शन का सिद्धान्त भी सामान्य तथा विलक्षण होता है। मैं बहूँगा कि यह विलक्षण पहले होता है और सामान्य बाद में। अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति का जीवन पहले यथार्थ का संक्षेप तथा ऐसी सहजानुभूति होता है जिसमें कोई भागीदार नहीं हो सकता : उसका कार्य यह पता लगाना तथा उसे अपनी सामर्थ्य के अनुसार अभिव्यक्त एवं सम्प्रेषित करना हो जाता है कि उस सहजानुभूति का क्या तात्पर्य है। यह एक साथ उसका कर्तव्य है, उसका भानन्द है।

अध्याय ३८

स्व-भ्रम

(२७४) इतना कहने में, मैंने बीजरूप में पहले ही एक कथन में अपने दार्शनिक मत को अभिव्यक्त कर दिया है, और इस कथन के लिए घनेको कारणों से मैं आपका ऋणी हूँ। जैसाकि हमने आरम्भ में कहा दर्शन का सृजन किसी भी शैक्षिक प्राणी के लिए अपरिहार्य कर्म है। यदि इसके साथ ही यह 'कर्तव्य' एवं 'आनन्द का स्रोत' भी है तो यह रोचक संयोग उस विश्व के स्वरूप के विषय में कुछ निर्देश करता है जिसमें यह दार्शनिक चिन्तन होता है।

किसी मृत अथवा निरर्थक विश्व में वस्तुओं के समग्र पर चिन्तन करना, कर्तव्य जैसा कुछ नहीं हो सकता। इसके विपरीत, मनुष्य का यह कर्तव्य हो सकता है कि वह इस सबके विषय में भूल जाए और अपने निरत्यप्रति के कार्य पर ध्यान दे। ऐसे विषय के सबध में मगन करने की कोई उपादेयता नहीं हो सकती जिस पर न तो मनुष्य के कौशल का कोई बश हो और न ही, [जिसको मानने पर] मानवीय उद्देश्य संभव हो। कर्तव्य वा केवल एक ही निरपेक्ष स्रोत है, अर्थात्, किसी नियति की ओर का मार्ग, जिसका व्यवहार में तात्पर्य है कि किसी के लिए विकास के आगे के चरण का मार्ग। (जैसे कोई व्यक्ति किसी विशेष रूप से अच्छे नाटक अथवा ऑपेरा अथवा पुस्तक के लिए कहता है, "तुम्हें इसे छोड़ना नहीं चाहिए") केवल एक कारण से दार्शनिक चिन्तन हमारा कर्तव्य हो सकता है, और वह यह है कि विश्व का एक आन्तरिक अर्थ है जिसे किसी भी व्यक्ति को छोड़ना नहीं चाहिए, अपितु उसका प्रत्यक्ष एवं उपभोग करना चाहिए। वस्तुतः, जब तक विश्व में अर्थ न हो, तब तक दार्शनिक चिन्तन एक निरर्थक कार्य हो जाता है, क्योंकि हम दर्शन को उस प्रयास के रूप में परिभाषित कर सकते हैं जो अनुभव की उसके समग्र रूप में व्याख्या देता है, अर्थात् जो वस्तुओं का अर्थ मालूम करता है। यदि वस्तुओं का कोई अर्थ नहीं है तो दर्शन वैचारिक रूप में व्यर्थ है।

इससे यह अनुपमित होता है कि प्रत्येक दर्शन, चाहे वह किसी भी प्रकार का हो, यह मानकर चलने के लिए बाध्य है कि विश्व में कोई अर्थ है (अथवा अर्थों का एक तन्त्र है), ऐसा अर्थ इस अर्थ में वस्तुनिष्ठ है कि यह वस्तुतः है चाहे आप या मैं इसे खोजे या न खोजें परन्तु जिसका हमें ज्ञान हो सकता है।* और क्योंकि अर्थ भौतिक क्रम के मात्र तथ्यों की

* इस विचार के आगे के विकास के लिए "हाट डज फिलॉसोफि से?" [दर्शन क्या कहता है?] नामक लेख 'फिलॉसोफिकल' रिव्यू [दर्शन समीक्षा], मार्च १९२८ (XXXVII), अंक दो) में देखें।

सुलना में कुछ अधिक हैं, अतः समस्त दर्शन, अपनी मान्यताओं में, प्रकृतिवाद के विरुद्ध हैं, प्रकृतिवाद को केवल इस नकारात्मक सिद्धान्त के रूप में लेते हुए कि विश्व में यदि कुछ है तो वह प्रकृति ही है।

(२७५) और क्योंकि अर्थ तब तक अमूर्त [अमूर्तिकरण] रहते हैं जब तक उन्हें किसी प्रकार धान न लिया जाय अथवा वे अनुभूत न हो जायें अथवा उनकी अनुशंसा न हो जाय, अतः जगत् में वस्तुनिष्ठ अर्थ का अस्तित्व अर्थार्थ के मर्म में किसी प्रकार के मानसिक जीवन की अपेक्षा रहता है। इस सीमा तक मेरा विश्वास है कि प्रत्ययवाद इतना अधिक भिन्न प्रकार का दर्शन नहीं है जितना यह सब दर्शनों का सार है, चाहे स्वीकृत हो या उपेक्षित, यह स्वयं दार्शनिक उद्यम की पूर्वनिश्चिता है। अतः जहाँ तक यह तर्क हमें ले जाता है वहाँ तक मैं प्रत्ययवाद को अपनी तत्त्वमीमांसा के केन्द्र के रूप में लेता हूँ। मैं इसे सुनिश्चित मानता हूँ यह उस द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा स्थापित हो चुका है जिसके विषय में हम बात कर रहे थे। मुझे ऐसा प्रतीत होता है, कि यदि कोई व्यक्ति जो यह कहना है कि "जगत् में कोई वस्तुनिष्ठ अर्थ नहीं है," अपना ही प्रतिवाद करता है।

(२७६) प्रत्ययवाद के इस परिणाम को एक प्रकार से दार्शनिक दृष्टि से न्यूनतम आवश्यक माना जा सकता है। मेरा विश्वास है कि रहस्यवादी का यह निर्णय बहुत उपयुक्त है कि जगत् महत्त्व एवं मूल्य का अज्ञात तडाग है जिसके गुण का बोध हमें कभी-कभी प्रकृति के सौन्दर्य में होता है, अथवा प्रेम में, जो सर्वदा ऐसे विस्मय के रूप में होता है जो विचित्र रूप से हमारी पहले की इस बात को न देख पाने की असमर्थता पर होता है, फलस्वरूप हम स्वतः कह जाते हैं कि,

अनीश्वरवादी इतने मन्द हैं,

जो नहीं देखने पर ईश्वर की उपस्थिति की कल्पना नहीं कर पाते,

इससे भी अधिक सतत रूप में, भविष्य के सभ्य श्रेय के अस्पष्ट परन्तु अपरिहार्य बोध में, जिसकी हम जीवन पर्वत आशा करते रहते हैं। जीवन क्या है, चेष्टा क्या है? हाँ, ऐसी सतत चेष्टा जो 'अधी नहीं है'। जीवन वस्तुओं के अर्थार्थ के एक ऐसे क्षेत्र में पहुँच रहा है, जिसमें मूल्य की खोज कभी समाप्त नहीं होती। दर्शन में, यह आस्था भी रहस्यवादी की आस्था समझी जाती है, परन्तु इस सन्दर्भ में मेरा विश्वास है कि प्रत्येक व्यक्ति प्रकट या अप्रकट रूप में रहस्यवादी है,—यहाँ तक कि शॉपनहावर जैसे लोग भी।

(२७७) परन्तु इस निर्णय से सन्तोष क्यों नहीं किया जाय कि जगत् में अर्थ है (कि अन्ततः प्राचीन, उद्देश्यमूलक तर्क तत्त्वतः सही था)? अर्थ की ऐसी परिपूर्णता में विश्वास क्यों किया जाय? निश्चिततया ही यह एक प्रागुभविष्य पूर्व मान्यता है। यह इस अर्थ में आशावाद नहीं है कि आगे चलकर शुभ प्रत्येक को स्वतः प्राप्त होगा : शुभ के लिए प्रयास करना होगा, और, हम इसे प्राप्त नहीं कर सकें यह सभव है। इससे भी अधिक, वास्तव में प्रत्येक व्यक्ति इसके बड़े अर्थ से, शायद इसके अधिवाश से वंचित रह जाता है। जगत् में यही दुःख [आसदी] का व्याप्त तथा अनिवार्य तत्त्व है। परन्तु मेरा विश्वास है कि जगत् में सार्थकता है। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि वस्तुओं की, जैसी वे हमें आनुभविक रूप में उपलब्ध होती हैं,

यथातथ्य ग्रहण करने का हमारा जो कर्तव्य है उससे यह बात कैसे मेल खाती है, अनुभव में सार्थक तथा निरर्थक एक दूसरे से किस प्रकार मिले हुए हैं ?

निश्चिततया, शुभ की सभी प्राप्तियो में, कुछ तथ्यात्मक है। उदाहरण के लिए, हम ध्वनि के विषय में किसी भी पूर्वज्ञान से संगीत को निगमित नहीं कर सकेंगे, और निश्चित-तौर पर न ही किसी ऐसे सामान्य प्रमेय से कि वस्तुनिष्ठ मूल्यों का अस्तित्व होता है। जंतून की महक, नाव की दौड़, मीरिया के रेगिस्तान के विषय में जितना चाहे उनना अनुभववाधित हुआ जा सकता है फिर भी मूल्य 'उद्भूत' होते हैं। क्या, गुण की इस नितान्त अप्रत्याशित लीज के साथ यह अपेक्षा नहीं है कि हम निरर्थक के प्रति आनुभविक दृष्टि अपनाएँ ? जगत् में ऐसा बहुत कुछ है जिसे हम केवल स्वीकार कर सकते हैं यह केवल प्रदत्त है,—यह है। हमारी यथाव्यवाची प्रवृत्ति की यह माँग है कि हम ऐसे तथ्यों का सामना करें और उन्हें स्वीकार करें।

सहर्षे, किन्तु कब तक ? वे दर्शन जो मात्र प्रदत्तों की दीवार से टकरा जाते हैं और वहीं समाप्त हो जाते हैं, या तो अस्थायी हैं या झालसी हैं। वे यह कहने का साहस नहीं करते कि इन वस्तुओं का कोई अर्थ नहीं है वे केवल यही कहते हैं कि, हमें अभी तक कोई भी अर्थ नहीं मिला है, और इसके लिए अधिक प्रयत्न को सार्थक नहीं मानने। निरर्थक की ओर इस प्रकार का अन्तस्थ अनुभववाद केवल वैयक्तिक सीमा का प्रतीकार है जगत् के विषय को लेकर इसमें इसके अतिरिक्त कुछ भी सतिहित नहीं है कि वक्ता को कवि अथवा कलाकार को मार्ग देना चाहिए जो देख सकते हैं। अनुभववाद किन्हीं भी निषेधों को स्थापित नहीं कर सकता और हम जगत् के विषय में यह जानते हैं कि जैसे-जैसे हम अपनी सामर्थ्य का विस्तार करते हैं और अपनी दृष्टि के उपकरणों का समायोजन करना सीख लेते हैं वैसे वैसे ही मूल्य उद्भूत होते रहते हैं।

(२७८) मुझे प्रत्ययवाद के साथ घ्राणे जाना चाहिए और कहना चाहिए कि जगत् एक आत्म है। मुझे इसकी व्याख्या में तत्काल यह भी जोड़ देना चाहिए कि आत्म पूर्ण रूप से प्रत्यक्ष तथा ग्राह्य सत्ता होने की अपेक्षा, जैसी दकार्त तथा बर्कले की मान्यता प्रतीत होती है, अपनी गहनता एवं रहस्य में अनन्त है। केवल इमी अर्थ में इसे वस्तुओं की समग्रता के लिए अवधारणा के रूप में प्रयुक्त किया जा सकता है अनन्त अनन्त के द्वारा तथा अज्ञात अज्ञात के द्वारा परिमित होता है। यहाँ भी प्रति प्रवर्तित प्रत्ययवाद की तुलना में रहस्यवाद सत्य के अधिक निकट है।* यह आत्म शब्द मुख्य रूप से यह निर्देश करता है कि जगत् के अन्तर्गत मानसिक जीवन की अपनी एकता है, और वस्तुओं के समस्त अर्थ एक ही सकलवेच्छा में सामंजस्य रखते हैं।

* रहस्यवादी जो आत्म के विषय में जानता है उसके बारे में जब मैं कहता हूँ, तो स्पष्टतः मेरा संकेत अर्थ, गृहविद्या के किसी तत्त्व की ओर नहीं होता जो समकालीन मनोविज्ञान में 'अवचेतन' के नाम से प्रचलित है।

'अवचेतन' एक तन्मय है, और मानसिक जगत् का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण तन्मय है। परन्तु ऐसा कोई कारण नहीं है कि इसे अनेक कल्पित बैतालों [हॉन्-गॉन्सिलन],^१ मनोप्रतिबिम्बों, तथा भूनों का घर बना दिया जाय, अथवा इसे 'अचेतन' कहकर अचेतन के विषय में यह कहा जाय

क्या जगत् में स्थित समस्त आत्म तत्त्व किसी अधिक गूढ़ अथवा उच्चतर तत्त्व की अभिव्यक्ति नहीं हो सकता ? नहीं । क्योंकि आत्म तत्त्व की अपेक्षा न तो कुछ उच्च है और न ही अधिक गहन । स्निग्धा का द्रव्य, अन्य गुणों की अनन्तता के सहित, यदि वह चेतन एव आत्म-चेतन न हो, सत्ता की दृष्टि से सरलतम मनुष्य की तुलना [अपेक्षा] में निम्नतर होगा । द्रव्य के आत्म तत्त्व के भीतर यथार्थ की समस्त अज्ञात विभूति [तेजस्विता] के लिए स्थान है ।

(२७६) मानव-आत्म, जिसे हम समग्र विषय के एक अपूर्ण विम्ब के रूप में ग्रहण करते हैं, प्रकृति का अंश है परन्तु उससे अधिक भी कुछ है ।

जैसी प्रकृतिवादी योजना की अपेक्षा है, इस मानव आत्म को, इसके परिवेश के समदर्भ में वैज्ञानिक अध्ययन का विषय बनाया जाना चाहिए । सीखने के, स्वभाव के, और इसी प्रकार अन्य प्रक्रियाओं के (क्योंकि उनका उपयोग हमे व्यवस्थित करने के लिए नहीं किया जाता) नियम हैं, जिन्हे अस्वीकार करने अथवा तोड़ने का हमारे पास कोई कारण नहीं होता । प्राकृतिक विज्ञान के रूप में मनोविज्ञान हमारे विषय में बहुत कुछ की व्याख्या दे सकता है, केवल शर्त यह है कि व्याख्या से हम एक वस्तु को दूसरी वस्तु से निगमित करना न समझे अपितु वैश्विय [वैरिएशन] के नियम का प्रयोग मानें । इस प्रकार स्पन्दन रग की इस अर्थ में व्याख्या नहीं करता कि रग कम्पन से व्युत्पन्न होता है, अपितु स्पन्दन-गति में भेद, रगों के भेद की व्याख्या कर सकते हैं । भौतिक तथ्य मानसिक तथ्य को उत्पन्न नहीं करता, परन्तु एक में होने वाले परिवर्तन दूसरे के परिवर्तनों के अनुरूप होते हैं ।

मानव-आत्म प्रकृति के अंश से अधिक है, क्योंकि वह तथ्य से अधिक है . तथ्य तथ्यों के विषय में चेतन नहीं होता,—आत्म को उनकी चेतना होती है, तथ्य मूल्य नहीं है,—आत्म मूल्यों पर आश्रित है और स्वयं एक मूल्य है, तथ्य विशेष होते हैं, सामान्य नहीं,—आत्म

कि उससे किसी अचेतन मानसिक अवस्था को समझा जाता है, जो मनस् तथा शरीर के मध्य की चीज होती है और यही अर्थ होता है जब कोई व्यक्ति 'शक्ति' अथवा 'मनोवेग' शब्द का उपयोग करता है और अपनी आंखों को बन्द करके तैरने के विषय में सोचता है !

'अवचेतन' अदृग्गुहित तथा अन्वीकृत रूप के अन्तर्गत जो इसने समकालीन मनोविज्ञान के अन्तर्गत ग्रहण किया है, शोपेनहावर तथा फान हार्टमान का अनुसरण करते हुए, आत्म के नैतिककर्ता के रूप में, जिस रूप से कला के अन्वीक्षक तथा सर्जक के रूप में, ताकिक तथा दार्शनिक के रूप में, जिस रूप से आरम्भ के प्रत्ययवादी (आइडियलिस्ट्स) सम्बन्धित थे,—समस्त उपयोगी (अथवा अन्यत्रिषित रूप से अभिव्यक्त) अन्वीक्षा को हमारी दृष्टि से छुपाने का साधन बना है । ये प्रविष्टियाँ उससे नहीं अधिक स्पष्ट रूप में आत्म के स्वरूप को अभिव्यक्त करती हैं जितना कि प्रयोगशाला की प्रक्रियायें तथा अवचेतन की अभिलाषायें । मनोविज्ञान में इस समस्त प्रारम्भिक कार्य का लगभग पूर्ण अभाव वह दुःख है जो विज्ञान को उस समय भुगतना पड़ता है

ही समझ

मन दूसरे की भाषा को न तो ग्रहण कर सकता है

(विशेष तथा सामान्य) दोनों है, तथ्य वर्तमान में होने हैं,—आत्म का प्रसार भूत तथा भविष्य दोनों है। और इन बातों के कारण, जबकि तथ्य वैसे ही हैं जैसा उन्हें होना चाहिए, आत्म स्वतन्त्र है : अनेक सभावनाओं के गर्भाशय में से कौनसी संभावना अगले क्षण का तथ्य बनेगी, इस बात को यह निर्धारित करता है।

इस प्रकार आत्म विरोधी तत्त्वों की एवता है। और क्योंकि बृहत्तर विश्व की रचना में ठीक वैसे ही विरोधी तत्त्व देखे जाते हैं और किसी प्रकार उनमें भी एवत्व रहता है, अतः हम इस 'किसी प्रकार' की समस्या को अंशतः उसी तरह आन्तरिक जगत् में स्थानान्तरित कर सकते हैं, जैसा हम तब करते हैं जब हमें यह ज्ञान हो जाता है कि समग्र जगत् एक आत्म है। समग्र के आत्म होने के विषय में जो अन्तिम प्रमाण है वह प्राथमिक रूप से न तो [निगमनात्मक] तर्क का प्रमाण है और न ही सादृश्य का, अपितु प्रत्यक्षानुभव का है, जिसकी व्याख्या द्वन्द्वन्याय द्वारा होती है। मानवों के समूह के रूप में, हम यह जानते हैं कि विश्व में हम अकेले नहीं हैं - यह हमारा प्रथम एव स्थायी सहजबोध है।

(२८०) इस प्रतिज्ञप्ति को कि जगत् एक आत्म है, मैं दर्शन में एक निश्चितता का विन्दु मानता हूँ। और इसके साथ मैं एक अन्य विश्वास को अंगीकार करता हूँ,—यह विश्वास कि दर्शन का लक्ष्य निश्चितता को प्राप्त करना है, इससे कम वह किसी से भी सतुष्ट नहीं हो सकता। यदि कोई इस बात पर बल देना चाहता है तो वह कह सकता है पूर्ण निश्चितता, — निश्चितता तथा पूर्ण निश्चितता में कोई तार्किक भेद नहीं है। ज्ञान के तन्त्र के तथा साथ ही नित्यप्रति के जीवन के प्रायोगिक व्यवहार के स्वरूप को निर्धारित करने के लिए ऐसी ही निश्चितता अपेक्षित है। मेरा विश्वास है कि ज्ञान का जीवन और साथ ही कर्म का जीवन निश्चितता के इस ध्रुव, तथा अन्वेषण, अतिरिक्तता, सभावना, प्राक्कल्पना के क्षेत्र के बीच अनियमित आवर्तन अथवा प्रत्यावर्तन में झूलता रहता है।

मैं जानता हूँ कि "परम" विचार के वर्तमान युग के लिए अर्थमत्ता का शब्द है। सत्य, नियम, तथा नैतिक नियमों [मॉरल्स] की कठोर सहिताएँ घातक मानी जाती हैं : हमारे युग की प्रतिभा इस बात में रही है कि हम इनकी बेडियों से मुक्त रहे : वैज्ञानिक चेतना विचारों के सतत सशोधन के लिए खुली हुई है : अन्वेषण वाले कल में हमें किसी नई प्राक्कल्पना की स्वीकार करने के लिए तैयार रहना चाहिए। ठीक, परन्तु आपकी प्राक्कल्पना कितने अर्थ में नई है ? यदि ऐसा है तब आप दिन पर दिन एक ही आत्म नहीं रहते और आपका मानसिक जगत् एक पागलखाना बन जाता है जो रहने लायक नहीं रहता।

जो परिवर्तन हो रहा है उसकी मात्रा के आकलन में हमें एक प्रकार का अर्थ हो जाता है यह अनुभव का आश्चर्यचकित कर देने वाला पक्ष है, यह वह पक्ष भी है जो हमारे विचार को चुनौती देता है और फलस्वरूप उसकी ओर हमारा आकर्षण बना रहता है। परन्तु सभी सामाजिक क्रान्तियों का इतिहास हमें यह स्मरण कराता है कि इतिहास में नैरन्तर्य या नियम हैं : इसी प्रकार का नियम विचार की क्रान्तियों में भी है। यहाँ कुछ नैरन्तर्य से भी अधिक है : वस्तुओं के आधार में एक अपरिवर्तनीयता का नियम रहता है, जिस पर निश्चितता आश्रय ग्रहण कर सकती है और निश्चित रह सकती है। यह आत्म की

परिवर्तनीयता वा वस्तुनिष्ठ प्रतिवर्ती हैं जो परिवर्तन को समझता है और उसका आनन्द उठाता है ।

यह सत्य है कि हमें अपनी प्राक्कल्पनाओं में सशोधन करने के लिए तत्पर रहना चाहिए । इसीलिए हम उन्हें प्राक्कल्पना कहते हैं । इसी प्रकार हमें अपने जीवन के नियमों में सशोधन करने के लिए तत्पर रहना चाहिए । परन्तु यदि ऐसा करने में हम नियमबद्धता की चेष्टना तथा 'विधि के नियम' को भी भंग कर दें तो क्या होगा ? तब नियमों का परिवर्तन निरवकाश हो जाता है । जब हम परिवर्तनशील नियमों के विषय में बात करते हैं तो, हम 'इदम्' के स्वायत्त पर निर्भर रहते हैं जबकि 'किम्' के साथ हम परीक्षण करते हैं । जब कोई समकालीन मसीहा, "हमारे युग के सङ्क्रमण के लक्षण" (सभी युग सङ्क्रमण के होते हैं) के विषय में चेतावनी देता है, कि "क्योंकि न तो सस्याओं में और न ही विचार में कुछ भी स्थायी है, अतः हम लोगों को धर्म तथा यौन के, कला तथा साहित्य के, राजनीति तथा विधि के, पुराने नियमों में सशोधन करने के लिए तैयार रहना चाहिए," तो उसकी यह चेतावनी वस्तुतः एक सामान्य कथन है जो उत्तेजना में की हुई उद्घोषणा है । परन्तु यदि इसे समग्र सत्य के रूप में माना जाय तो यह सत्य कथन का उदाहरण होगा । धर्म, यौन, कला, साहित्य के लिए यह प्रश्न कभी नहीं उठना कि सभी वस्तुएँ बदलती हैं या नहीं । प्रश्न केवल यह हो सकता है कि कौनसी वस्तुएँ परिवर्तनशील हैं, देश-काल से सापेक्ष हैं, और कौनसी स्थायी हैं । दर्शन का प्रथम कर्तव्य यह है कि वह जो स्थायी है उसे स्पष्ट करे, जिससे परिवर्तन तथा अन्तःकरण की स्वतन्त्रता तथा सफ़लता में सगति बनी रहे । उपकरण अथवा साधनवाद आलोचना के कारण एक आवरणक वस्तु की भ्रमेहलना कर देता है ।

सच्ची परीक्षणारमक चेतना उस रहस्यवादी की है जो प्रत्येक स्थायी घादत की अन्तःरिम और प्रत्येक अवधारणात्मक मानदण्ड को तात्कालिक मानता है, ऐसा इसलिए नहीं है कि कुछ भी निरपेक्ष नहीं है अपितु इसलिए है कि कुछ [निरपेक्ष] है : और क्योंकि यह निरपेक्ष मानदण्ड है इसलिए—प्रत्येक अवधारणात्मक मानसिक गुण की इससे तुलना करके जीव की जानी चाहिए । समय समय पर इस निरपेक्ष सत् एव शुभ के अपने प्रत्यक्ष को नवीनीकृत कर वह स्वयं को सामाजिक तथा प्राकृतिक अनुभव के यथार्थ के उन नये सम्पर्कों के लिए तैयार करता है जो न जाने हमारी मान्यताओं तथा पूर्वाग्रहों के कठोर आवरण के कितने भाग को सशोधन करने के लिए नियत है ।

वैज्ञानिक पद्धति स्वयं (जिसे प्रत्येक समकालीन दर्शन यथार्थवाद, प्रकृतिवाद एव प्रयोजनवाद विशिष्टरूप में तत्काल अपना विशिष्ट मित्र मानने का दावा करता है) असीमित सापेक्षता तथा परिवर्तन की समर्थक नहीं है । क्योंकि उस तर्कशास्त्र तथा गणित के बिना, जिसका वैज्ञानिक विधि लगातार उपयोग करती है, वह कुछ भी नहीं होगी । स्वयं सभावना को एक ऐसे कलन [कैलकुलैस] द्वारा ही समझा जा सकता है जो सभावना की पहुँच से बाहर है । यथार्थवादियों ने सत्य के इस पक्ष के लिए एक प्रकार की स्वायत्त प्रवृत्तता को मानकर ठीक ही किया है । प्रयोजनवादी घोषणा—जहाँ तक यह इस स्थापना को स्थायी रूप से सत्य मानता है कि प्रायोगिक विधि ही एकमात्र विधि है, और

इसीलिए समस्त सत्य को अन्तरिम मानना चाहिए—आत्मखण्डनीय ध्रुवस्था का एक प्रमुख उदाहरण है ।

इस प्रकार यथार्थवाद भी इस बात में सहमत है कि दर्शन में निश्चितता होती है, परन्तु यह एक अमूर्त प्रकार की निश्चितता होती है, जबकि सहजबोधवादी इस अमूर्तकरण में अनुभव के प्रभाव को भी समाविष्ट करता है, और इस प्रकार इसे मूर्त निश्चितता का रूप दे देता है । परन्तु इस मूर्त निश्चितता को बौद्धिक रूप से,—इस ध्रुवस्था में द्वन्द्वात्मक न्याय से,—स्थापित किया जाना चाहिए । यही दर्शन तथा कला में भेद उत्पन्न करता है । बौद्धिकता दर्शन की प्रतिमा है और इस अर्थ में समस्त दर्शन युद्धिवाद है ।

(२८१) ज्ञान-भीमासा की भाँति व्यावहारिक दर्शन में भी मैं रहस्यवादी यथार्थवाद में विश्वास करता हूँ जो युक्तियुक्त प्रकार का यथार्थवाद है ।

निरत्यप्रति के जीवन में हमें वस्तुधो को स्वतन्त्र, प्राकृतिक, अपने अलग अथवा कम से कम यह कि वे हमारे लिए नहीं हैं ऐसा मानना चाहिए । एक अजनबी विश्व के बीच मानव निवास के निर्माण के लिए सघर्ष, विज्ञान की सहायता से हमारी दृष्टि में जो अशुभ है उसके निष्कासन वा अथक प्रयास, विश्व में किसी अन्य शुभ की अपेक्षा नहीं करना जिसका हम मनुष्य प्रकृति में निर्माण करते हैं तथा स्वयं विश्व को छोड़कर और वस्तुधो की संरचना में सन्नित्त किसी भी बुराई को नहीं मानना यह वह कार्यक्रम है जिसमें हम यथार्थवादी के साथ हैं ।

इस तथ्य को ध्यान में रखते हुए कि जिस कार्य की रूपरेखा को स्पष्ट किया गया है वह अनन्त से कम नहीं है, इस मानवतावादी कार्य को कौन देखता है और किसके पास उसके लिए अनन्त धैर्य एवं शक्ति है ? और उस उपलब्धि के लिए जिसे केवल सुदूर भविष्य की पीढ़ी ही देख सकेगी कौन विकास के अन्त तक प्रतीक्षा कर सकता है ? [शामद] केवल वही व्यक्ति जो किसी रूप में लक्ष्य तक पहले ही पहुँचा हुआ है, जैसे रहस्यवादी (जो हमारे लिए धार्मिक चेतना का प्रतिनिधित्व करता है) । उसके लिए, जहाँ भी वह होता है वहीं यथार्थ अपनी सम्पूर्णता में सर्वदा ग्राह्य होता है : वह सर्वदा काल तथा देश तथा इतिहास के मध्य में होता है, वह कभी भी अन्तिम प्रकार, स्नायविक चिन्ता से पीड़ित नहीं होता और न ही सुदूर लक्ष्य को प्राप्त करने की शीघ्रता करता है । केवल वही अन्त साधनों की सहायता से एवं धैर्य के साथ के लिए भावो परिश्रम कर सकता है जो अभी होता है, क्योंकि वह जानता है कि प्रकृति उसके साथ है । वह जानता है कि कार्य तथा उसे करने की क्षमता के बीच कोई भी अतुलनीय सबंध नहीं हो सकता । वह जानता है कि उसमें जो है वह वही द्रव्य है जिसने विषय को प्रस्तुत किया है तथा उसके विरुद्ध उससे अलग स्थापित किया है । कनपशुशिवस के साथ वह इस बात में पूर्णतः निश्चित है कि "अन्तःस्था भक्ति स्वर्ग तथा पृथ्वी के साथ एक त्रयी बनाता है ।"

(२८२) प्रवृत्तिवाद की शक्ति इस बात में भी थी कि इसके पास धर्म के प्रति जाति की प्रवणता की एक व्याख्या थी । रहस्यवादी-यथार्थवाद, जिसे हम यहाँ प्रस्तुत कर रहे हैं,

प्रकृतिवाद के प्रति जाति की प्रवणता के सम्बन्ध में वंसी ही व्याख्या देता है, यह प्रवणत विचार का ऐसा रूप है जो जीवन के प्रत्यावर्तन में दूसरे छोर के लिए उपयुक्त है ।

परन्तु यह प्रकृतिवाद का विध्यात्मक पक्ष है, निषेधात्मक नहीं । हम कह सकते हैं कि यह रूपान्तरित किया हुआ प्रकृतिवाद है जो भौतिक प्रकृति का, उसे एक बृहत्तर प्रकृति का क्षेत्र बनाकर परिवर्धन करता है ।

प्रकृति की इस विस्तृत अवधारणा के विषय में हम वही कह सकते हैं जो हम आत्म के विषय में कहते हैं . वास्तव में यह गणित की घटनाओं की कोई ऐसी योजना नहीं है जो नियमानुसार अनन्त दिक् एव काल में गतिशील है । स्वयं के आन्तरिक जीवन के मदम में यह अनन्त है । प्रकृति का तत्त्व उस समस्त अर्थ का योग है जो इसमें उपलब्ध होता है । मॉनिंग, ब्रूनो अथवा रॉयस ने प्रकृति को जिस रूप में ग्रहण किया था—अर्थात् इस अर्थ में कि इसकी आन्तरिक सत्ता परमाणुओं पर आधारित नहीं अपितु चेतना के सर्वत्र प्रसार में सन्निहित है—उस रूप में प्रकृति तथा इसके नियम एक चरम उद्देश्य तथा महत्त्व की अभिव्यक्ति हो जाते हैं । और क्रमशः प्रकृति, अपनी विस्तृत अ-व्यक्तिकता के सहित, स्वेच्छाचारिता के उस दोष को दूर कर देती है, 'मनस्' तथा ईश्वर की हमारी सामान्य अवधारणाओं के साथ जिसके चिपके रहने की संभावना है ।

इस प्रकार दान्ते के नरक में, रूपक का शाब्दिक अर्थ दोषियों के दण्डों को इस रूप में प्रस्तुत करता है मानो उन्हें ईश्वर की सकल्पेच्छा द्वारा दण्डित किया गया हो । काव्य के गहनतर अर्थ में इन आत्माओं के भाग्य में कुछ भी यादृच्छिक अथवा पारम्परिक नहीं है, अपितु कवि चित्रात्मक संकेतों के रूप में भिन्न प्रकार के दोष, त्रुटि अथवा अच्छाई के अभाव मात्र में निहित तार्किक परिणामों को व्यक्त करने का प्रयास करता है । वह इन अनेक आत्माओं के भाग्य पर किसी प्राकृतिक नियम के क्रियान्वयन के रूप में विचार करता है । हिन्दुओं के कर्म के नियम के सदृश यह एक ऐसा नियम है जो नैतिक भेदों पर प्रयुक्त होता है और इस प्रकार पूर्ण एव अपरिवर्तनीय ध्याय को व्यक्त करता है । इस प्रकार की अवधारणा प्रकृतिवाद के सदृश है । परन्तु यह प्रकृतिवाद इस प्रकार रूपान्तरित हो जाता है कि प्रकृति की आन्तरिक प्रक्रिया निर्जीव नहीं रहती अपितु नैतिक नियमबद्धता का रूप ले लेती है, और आत्म की नियति किसी भी एक देशकाल के क्रम की आवश्यकताओं से सीमित नहीं रहती ।

कुछ इसी प्रकार का प्रकृतिवाद, जो प्रत्ययवादी तत्त्वमीमासा से असंगति नहीं रखता है विश्व-दृश्य का एक अनिवार्य अंग है । केवल रहस्यवादी प्रत्ययवादी ही समस्त 'कठोर-तथ्यों' को खोजने तथा अनुभव के प्रकृतिवादी तन्त्र के समस्त खतरो का मुकाबला करने के लिए प्रामाणिक व्यक्ति है, वह न तो उनको अवेहलना करता है और न उनसे दूर भागता है ।

(२८३) किसी ने कहा है कि मानवतावाद एक प्रकार की 'वर्ग-चेतना' है,—वास्तव विश्व के विरुद्ध हम मनुष्य समान हितों के कारण एक साथ झकट्टे हो गए हैं । तो भी केवल मानवीय हित पर मनस् को स्थिर करने का अर्थ होगा कि हम उन सभी सर्वोत्तम वस्तुओं

को खो दें जो मानवजाति को प्राप्त हुई है। ये वस्तुएँ मनुष्य को कला अथवा विज्ञान के प्रति, जैसा हम कहते हैं, उन्हीं के लिए अनुराग रखने के कारण प्राप्त हुई हैं, इस अवस्था में मानवता केन्द्र में नहीं हुई होती। आप विशिष्ट व्यक्तियों, जिनमें से प्रत्येक शाश्वतता का चिन्तन करता है, का भला कैसे कर सकते हैं जब तक आप स्वयं शाश्वतता का चिन्तन न करें? किसी मनुष्य को ऐसी सहज प्रवृत्तियों के समूह के रूप में मानने पर जो पार्श्विक वशानुक्रम से आती हैं, जिन्हें भूत की पृष्ठभूमि में ही मलीभ्रांति समझा जा सकता है, आप उस मनुष्य का अपमान करने ही उसका छोटा बहुत भला कर सकते हैं। यदि उसे मनो-वृत्तियों के एक ऐसे समूह के रूप में मानें जो अमर होने की सकल्पेच्छा की ओर बढ़ रही हैं तो आप पायेंगे कि भौतिक हित घटनाओं के रूप में ग्रहण कर लिए गये हैं। मानवतावाद केवल एक ऐसे जगत् में फलीभूत हो सकता है, जिसमें मानवीय कर्म को धार्मिक निष्ठा से किये जाने का उत्साह प्राप्त करता हो। यह केवल तभी तक होता रह सकता है जब तक जगत् इस प्रकार की श्रद्धा के योग्य रहता है। मानवतावाद रूपान्तरित प्रकृतिवाद पर निर्भर है जो प्रत्ययवाद ही है।

(२८४) यह दृष्टि प्रयोजनवादी दृष्टिकोण के प्रति भी न्याय करती है। क्योंकि जगत् का अपूर्ण भाग, जिसमें, विश्वास करने की इच्छा की उचित भूमिका है, उससे अधिक विस्तृत है जितना सामान्यतया प्रत्ययवाद द्वारा प्रतिपादित है। जिस रूप में हम मानव जीवन को पाते हैं उस रूप में वह स्वतन्त्र, पवित्र तथा अमर नहीं है। इसकी स्वतन्त्रता प्राप्त करनी है, इसकी पवित्रता उस प्रदान की जानी चाहिए, इसकी अमरता को जय किया जाना चाहिए। इन पक्षों में हम स्वयं अपनी नियति के सृष्टा हैं मानवतावादी सीमा के परे भी हमारी नियति का जगत् वैसा ही होगा जैसा हम मानेंगे तथा जैसा हम उसे बनाएँगे।

सामान्य सन्दर्भ पुस्तकें

१. दर्शन के इतिहास पर

जो टाइम्स [दर्शन के विशिष्ट प्रकार] का अध्येता है वह दर्शन का इतिहास नहीं पढ़ रहा है, और इसलिए यदि वह अपने पास दर्शन के इतिहास पर कोई अच्छी पुस्तक रखेगा तो अच्छा होगा, इनसे वह उन विचारकों के विषय में जो उसे रुचें और उनके विचारों के सन्दर्भों के लिए प्रकाश प्राप्त कर सकेगा ।

रॉजर्स, ए के स्नूडेंट्स हिस्ट्री ऑफ़ फिलॉसोफी [विद्यार्थियों के लिए दर्शन का इतिहास] । आरम्भ के विद्यार्थियों के लिए सुस्पष्ट रूप से पठनीय तथा विश्वसनीय ।

रॉयस, जे दि स्पिरिट ऑफ़ माडर्न फिलॉसोफी [आधुनिक दर्शन की प्रवृत्ति] । अनेकों आधुनिक पुस्तकों में से एक जिसमें दार्शनिक जिज्ञासा की आकांक्षा तथा चिर-नूतन आवर्षण की गम्भीरतापूर्वक, विद्वत्तापूर्वक तथा भाषा के नैपुण्य द्वारा संप्रेषित किया गया है ।

हूरेंट, विल दि स्टोरी ऑफ़ फिलॉसोफी [दर्शन की कहानी] । दर्शन की मूल भावना का संप्रेषण तो करती है किन्तु विस्तार में यह विश्वसनीय नहीं है । मेरे मत में, स्पिनोज़ा, स्पेन्सर, तथा नीत्शे पर लिखे गये अध्याय विशेषरूप से अच्छे हैं ।

बैबर एण्ड पैरी हिस्ट्री ऑफ़ फिलॉसोफी [दर्शन का इतिहास] । अपेक्षाकृत परिपक्व बुद्धि वाले विद्यार्थी के लिए गभीर तथा पूर्ण विवरण ।

पैरी, आर. बी फिलॉसोफी ऑफ़ द रीसैन्ट पास्ट [हाल ही के अतीत का दर्शन] तथा रॉजर्स, ए. के. इंग्लिश एण्ड अमेरिकन फिलॉसोफी सिन्स १८०० [१८०० से इंग्लैण्ड तथा अमेरिका का दर्शन] ऐंसे अनेकों आधुनिक लेखकों—यथा बर्गसा, जेम्स, रॉयस—का मूल्यवान विवरण प्रस्तुत करती है जिन के विषय में हम विचार करेंगे ।

२. दार्शनिकों की रचनाएँ

पाठ्य पुस्तकों के अग्रजों सस्करणों के लिए निम्नलिखित उपयोगी हैं :

बेकवेल, चार्ल्स ए सोर्स बुक इन एनसियन्ट फिलॉसोफी [प्राचीन दर्शन का एक स्रोत ग्रन्थ] ।

रैन्ड, बी माडर्न थलासोकल फिलॉसोफर्स, एण्ड थलासोकल मॉरलिस्ट्स [आधुनिक प्रमुख दार्शनिक, तथा प्रमुख नैतिक-चिन्तक] ।

स्क्रिबनर (स्क्रिबनर फिलॉसोफि सोरीज) [स्क्रिबनर (द्वारा प्रकाशित) दर्शन माला] के द्वारा चयनिकाग्रो [सिल्वेशन्ज] की एक सर्वोत्तम शृंखला प्रकाशित की गयी है। एवरीमैन्स लाइब्रेरी में भी अनेको आधार ग्रन्थ उपलब्ध हैं, और अब कुछ ग्रन्थ अच्छे तथा सस्ते सस्करण भी उपलब्ध हो गए हैं।

रोबिन्सन, डी एस एन्थॉलोजि ऑव मॉडर्न फिलॉसोफि [प्राधुनिक दर्शन की चयनिका] ।
एन्थॉलोजि ऑव रीसेन्ट फिचॉसोफि [हास ही के दर्शन की चयनिका] ।

३ समकालीन आत्मकथा

कन्टैम्परेरी ब्रिटिश फिलॉसोफि [ब्रिटेन का समकालीन दर्शन], जे एव म्यूरहेड द्वारा संपादित ।

कन्टैम्परेरी अमेरिकन फिलॉसोफि [अमेरिका का समकालीन दर्शन], जी. पी. एडम्स तथा डब्ल्यू पी मान्टेग द्वारा संपादित ।

कन्टैम्परेरी इन्डियन फिलॉसोफि [समकालीन भारतीय दर्शन], सर एस राधाकृष्णन् द्वारा संपादित ।

विज्ञान एवं धर्म से सम्बन्धित सन्दर्भ पुस्तकें

नीडहैम, जोसेफ, (संपादक) साइन्स, रिलीजन एण्ड रीपलिटि, [विज्ञान, धर्म, तथा सत्] । सन्दर्भ, १९२५। असाधारण प्रतिभा वाले निबन्ध मैलीनो-वस्की, सिङ्गर, एडीन्गटन, एव नीडहैम के लेख विशेष रूप से मूल्यवान हैं ।

ह्लाइट, एन्ड्रू डी वारफेयर ऑव साइन्स एण्ड थिओलॉजि, [विज्ञान तथा ईश्वर विज्ञान का सघर्ष] १८९६। इस विशिष्ट विषय का यह अभी भी मानक इतिहास है ।

सिम्पसन, जेम्स वाई लैन्डमावर्स इन द स्ट्रगल बिटवीन साइन्स एण्ड रिलीजन [विज्ञान तथा धर्म के बीच सघर्ष में युगान्तरकारी घटनाएँ], १९२५ ।

ह्लाइटहैड, ए एन साइन्स एण्ड द माडर्न वर्ल्ड [विज्ञान एव प्राधुनिक जगत्], १९२६ ।

सोलहवी तथा सत्रहवी शताब्दियों के काल के लिए दर्शन के इतिहास देखिए जिनमें कोपरनिकस, कॅपलर, ब्रूनो, गैलिलियो, न्यूटन पर विशेष ध्यान दिया गया है ।

यूनानियों के उस समय के धार्मिक दृष्टिकोण के लिए जब उनकी वैज्ञानिक चेतना की प्रथम आत्माभिव्यक्ति हुई थी

कॉन्फोर्ड, एफ. एम फ्राम रिलीजन टू फिलॉसोफि [धर्म से दर्शन की ओर], १९१२ ।

फुलर, बी ए जी हिस्ट्री ऑव ग्रीक फिलॉसोफि [यूनानी दर्शन का इतिहास] दूसरा अध्याय ।

आदिम विश्व-दृष्टियों के विषय में

- ब्रिन्टन, डी. जी. रिलीजन्स और प्रिमिटिव पिपुल्स [आदिम मनुष्यों का धर्म], १९०५ ।
 मैरेंट, आर. आर. दि प्रेशहोल्ड और रिलीजन [धर्म का प्रवेश], १९०६ ।
 हॉपकिन्स, ई. डब्ल्यू. ऑरिजिन एण्ड इवोल्यूशन ऑफ रिलीजन [धर्म का उद्भव और विकास], १९२३ ।
 फॉयड, एस. हिस्ट्री ऑफ एन इल्यूजन [एक भ्रम का इतिहास], १९३६ ।

प्रकृतिवाद

अध्ययन के लिए निर्देश

- १ वे पुस्तकें जो प्रकृतिवादी दृष्टिकोण का प्रतिनिधित्व करती हैं इनमें से कतिपय पुस्तकों के सक्षिप्त विवरण के लिए ३०वाँ परिच्छेद देखिए ।
- ल्यूकोटियस डी रेथम नेचूरा [वास्तविक प्रकृति पर] (वैकवैल के सस्करण में एक अग्र) ।
 व्यूखनर, लुइस फोर्स एण्ड मैटर [शक्ति तथा जड़ द्रव्य] ।
 हैकेल, अर्स्ट दि रिडिल ऑफ दै यूनिवर्स [विश्व की पहली], १८६६ ।
 हक्सले टी एच ले सरमन्स [धर्मनिरपेक्ष प्रवचन] ।
 स्पेंसर, एच फर्स्ट प्रिन्सिपल्स [प्रथम सिद्धान्त] डेटा ऑफ एथिक्स [नैतिकी के प्रदत्त] ।
 नोर्से, फ्रेडरिक बिपोन्ड गुड एण्ड ईविल [शुभ तथा अशुभ के परे], दस स्पोक जरयुस्त [जरथुस्त ने कहा], जीनियोलॉजि ऑफ मॉरल्स [नैतिकता का विकास] ।
 प्रोसवार्ल्ड, विल्हेम नेचूरल फिलॉसोफी [प्राकृतिक दर्शन] (सैल्ट्सर द्वारा अनुवादित) ।
 एडमंड, इरविन फोर वेज इन फिलॉसोफी [दर्शन की चार प्रणालियाँ] ।
 ख्यूई, जॉन रीकॉन्सट्रक्शन इन फिलॉसोफी [दर्शन में पुनर्रचना], ऐक्सपेरिमेंस एण्ड नेचर [अनुभव तथा प्रकृति] ।
 रमल, बर्ट्रेंड र्हांट आई बिलीव [मेरे विश्वास] ।
 सन्तायना, जॉर्ज स्कैप्टिसिज्म एण्ड ऐनिमल फेय [सशयवाद तथा सहज विश्वास] ।
 सैल्लज, थार डब्ल्यू इवोल्यूशनरी नेचूरलिज्म [विवातवादी प्रकृतिवाद] ।
 मूर, डी एम दि ऑरिजिन एण्ड नेचर ऑफ लाइफ [जीवन का उद्भव और उसकी प्रकृति] (होम यूनिवर्सिटी लाइब्रेरी) ।
 वॉटसन, जॉन बी साइकोलोजि फ्रॉम अ स्टैण्ड पाइन्ट ऑफ ए बिहेवियरिस्ट [व्यवहारवादी की दृष्टि से मनोविज्ञान] ।

२. प्रकृतिवाद की आलोचना करने वाली पुस्तकें

यह ध्यातव्य है कि दर्शन के जिन अधिकार प्रचारों पर आगे विचार हुआ है वे न्यूनताधिक प्रकृतिवाद के आधार की आलोचना होंगे। इस विषय में निम्न-लिखित पुस्तकें हमारे तर्कों के लिए विशेषरूप से प्रासंगिक हैं :

- वाड, जेम्स. नेचुरैलिज्म एण्ड एगनोसिटिज्म, [प्रकृतिवाद तथा अज्ञेयवाद] दो खण्डों में, १८६६-६८। विस्तृत, परन्तु स्पष्ट तथा सशक्त।
- फिस्के, जॉन. दि डैस्टिनी ऑव मैन [मनुष्य की नियति]। थ्रू नेचर टू गॉड [प्रकृति के माध्यम से परमात्मा तक]। फिस्के, दार्शनिक, इतिहासज्ञ, एव हरबर्ट स्पेंसर का ईश्वरवादी अनुयायी था।
- ह्वार्डसन, जी. एच दि लिमिटेड ऑन इवोल्यूशन [विकास की सीमाएँ]
- जॉन, ऑर्तिवर लाइफ एण्ड मॅटर [जीवन तथा जड़ द्रव्य]। हैकेल को एक भौतिक-शास्त्री का उत्तर।
- पैरी आर. बी प्रॅजेण्ट फिलोसोफिकल टेंडेन्सीज [वर्तमान दार्शनिक प्रवृत्तियाँ]। अध्याय, अत्युत्तम विश्लेषण, कुछ उच्चस्तरीय। ब्यूखनर (६८), स्पेंसर (७०), हैकेल (७२) पर विचार विमर्श हुआ है।
- हैण्डरसन, एल जे दि फिटनेस ऑव दॅ एनवायरनमेंट [पर्यावरण की उपयुक्तता] १९१३। एक जीवविज्ञानी रसायनशास्त्री इस बात के लिए तर्क देता है कि वारस-कार्य व्याख्या जगत् में व्याप्त प्रयोजन के प्रति प्रवेश द्वार बन्द नहीं करती।
- टाम्पसन जे आर्थर कन्सरनिंग इवोल्यूशन [विकास के सबध में], १९३२। एक जीवविज्ञानी द्वारा तर्कों की वर्तमान अवस्था का प्रचलित सारांश।
- मिलिकन, रॉबर्ट ए इवोल्यूशन इन साइन्स एण्ड रिलीजन [विज्ञान तथा धर्म में विकास], १९२७। भौतिकशास्त्र के परिवर्तित दृष्टिकोण की समीक्षा।
- हॉरिङ्ग, डब्ल्यू. ई दि सैल्फ, इट्स बॉडी एण्ड फ्रीडम [आत्मा, इसकी देह तथा स्वतन्त्रता], १९२८।
- ह्वार्टहेड, ए एन. साइन्स एण्ड दॅ माडर्न वर्ल्ड [विज्ञान तथा आधुनिक जगत्], १९२६। कठिन परन्तु प्रेरणादायी।
- एडिङ्गटन, ए. एच. दि नेचर ऑव दॅ फीजिकल वर्ल्ड [भौतिक जगत् की प्रकृति], १९२६।
- हल्डेन, जे. एस फिलॉसोफिकल बेसिस ऑव बायोलॉजि, [जीव-विज्ञान का दार्शनिक आधार], १९३१।
- जेनिंग्स, एच एस. दि मूनियर्स एण्ड लाइफ [विश्व तथा जीवन], १९३३।
- वाशन, एच. माइन्ड एण्ड नेचर [मनस् तथा प्रकृति], १९३४।

प्रकृतिवाद पर निबन्ध के लिए पाठ्य-सामग्री

हैकेल, अगस्ट रीडिल ऑव दि यूनिवर्स [विश्व की पहली] अध्याय १ला, ६ठा, १०वाँ, ११वाँ, १२वाँ, १५वाँ । अथवा

स्पेंसर, हरबर्ट फर्स्ट प्रिन्सिपल्ज़ [प्रथम सिद्धान्त], दूसरा भाग (रैण्ड पृ. ७०३-३२) [यह पुस्तक] तर्क की रूपरेखा प्रस्तुत करती है । १ला, ४थे-से-६ठा, ८वाँ, १०वाँ, १२वाँ, १४वें से १७वाँ, १९वाँ, २२वें से २४वाँ अध्याय विशेष ध्यान से पढ़िए ।

और इसके साथ ही निम्नलिखित में से एक पढ़िए .

प्रकृतिवाद के नैतिक पक्ष पर

स्पेंसर, डेडा ऑव एथिक्स [नैतिकी की आधार-सामग्री], अध्याय १ले से ४था, ११वाँ, १२वाँ, १४वाँ ।

हक्सले, टी. एच. ले सरमन्स [धर्मनिरपेक्ष प्रवचन], १४वाँ (ऑन देकार्त), इवोल्यूशन एण्ड ऐथिक्स [विकास तथा नैतिकी]; लाइफ एण्ड लैटर्स [जीवन तथा पत्र], प्रथम खण्ड, पृ. २४१-४४ ।

मील्स, वियॉन्ड गुड एण्ड इविल [शुभ तथा अशुभ से परे], डॉ रिलिजियस मूड [धार्मिक मनोदशा], न्यूत्तर हिस्ट्री ऑव मॉरैट्स [नैतिकता का प्रकृतिवादी इतिहास] आवर वरचूज [हमारे सद्गुरु] ।

प्रकृतिवाद के धार्मिक पक्ष पर

रोमेन्स, जी. जे. एक्ज़ामिनेशन ऑव धीइज़म [ईश्वरवाद की परीक्षा], १८७८ ।

मिल, जे. एस ओपस्त कोत एण्ड पॉज़िटिविज़्म [ओगस्त कोत तथा विष्णुतमवाद], दूसरा भाग ।

स्पेंसर, एच फर्स्ट प्रिन्सिपल्ज़ [प्रथम सिद्धान्त], पहला भाग ।

रसल, बी. ए फ्री मैस वशिप [एक स्वतन्त्र व्यक्ति की आराधना] ।

हक्सले, जूलियन. रिलिजन विदाउट रीथेलेशन [श्रुति विहीन धर्म]

प्रकृतिवाद की पञ्चात्मक अभिव्यक्तियाँ

स्पूक्रिटियस. डी रेडम मेन्चरा [वास्तविक प्रकृति पर] (वेकवेल, पृ ३०५-१६) ।

सन्तायना. प्रो फ़िलॉसोफ़िकल पोयट्स [तीन दार्शनिक कवि], स्पूक्रिटियस ।

फिट्ज़जेराल्ड. एबाइमत् ऑव ओमर खंघाम [उमर खंघाम की कवाईयाँ] ।

प्रयोजनवाद

अध्ययन के लिए निदेश

बिदियम जेम्स, पेपर्स ऑन फ़िलॉसोफ़ि [दर्शन पर लेख] (एवरीमैस, नं० ७३६)

सातवाँ अध्याय (दि विल दू विलीव) तथा दसवाँ अध्याय (त्वाट प्रॅगॅटिज्म मी-म) ।

प्रयोजनवाद का साहित्य

प्रोटॉगोरस बेक्चैल, पृष्ठ ६७, ७८-८४

कान्ट क्रीटीक ऑव प्रॅक्टिकल रीजन (ध्यावहारिक बुद्धि मीमासा), वाटसन, जे०, सिलेक्शन्ज फ्राम कान्ट, पृ २०१-३०० रेंड, पृ ४७३-७८ ।

फिफ्टे जे जी. फर्स्ट इन्ट्रोडक्शन दू साइंस ऑव नौलेज, रेंड, पृष्ठ ४८६-६६, विशेषकर पृ ४६४-६६ ।

नीत्चे, फ्रेडरिक बियान्ड गुड एण्ड ईविल । प्रस्तावना तथा प्रथम अध्याय ।

पर्स, चार्ल्स हाऊ दू मेक ऑवर आइडियाज विलयर, कौटैन द्वारा सम्पादित "चांस, सच, एण्ड लॉजिक" म । फर्लैण्टेड ववर्स, पाँचवाँ खण्ड ।

बैल्फूर, ए पाउण्डेशन्ज ऑव बीलीक ।

जॅम्स, विलियम प्रॅगॅटिज्म [प्रयोजनवाद] । दि विल दू बीलीव [विश्वास करने का संकल्प], दि मिनिंग ऑव ट्रूथ [सत्य का अर्थ] ।

शिलर, एफ सी एस रिडिज्ज ऑव दॅ स्क्रिप्टस, पाँचवाँ व छठा अध्याय । ह्यूमैनिज्म [मानवतावाद] ; एविज्याम्स एज पास्चूलेट्स, पर्सनल आइडियलिज्म म ।

ड्यूई, जॉन इन्प्ल्यूएंस ऑव डार्विन ऑन फिलासोफी [दर्शन पर डार्विन का प्रभाव] । रीकान्सट्रुक्शन इन फिनांसोफी [दर्शन में पुनर्रचना] । बेस्टेड फॉर सरदेन्टी [निश्चिन्ता की खोज] (विशेष तौर पर दसवाँ अध्याय) । स्टडीज इन लाजिकल थ्योरी [तार्किक सिद्धान्त का अनुशीलन], १९०३ भी देखिए ।

प्रयोजनवाद की समालोचना

रॉयस, जे दि इंटरनल एण्ड दि प्रॅक्टिकल, फिलासोफिकल रिथ्यू, मार्च १९०४ । दि प्राइम ऑव ट्रूथ [सत्य की समस्या] (विलियम जॅम्स एण्ड अदर एसेज में) । फिलासोफी ऑव लायल्टी, सातवाँ अध्याय ।

प्रॅट, जॅम्स बी ह्याट इज प्रॅगॅटिज्म ? [प्रयोजनवाद क्या है ?] १९०६ ।

पैरी, थार बी प्रेजेण्ट फिलासोफिकल टेंडेन्सीज [वर्तमान दार्शनिक प्रवृत्तियाँ], चौथा भाग । हाकिंग डब्ल्यू ई दि मिनिंग ऑव गॉड [ईश्वर का अर्थ], प्रस्तावना तथा दूसरा एव तीसरा भाग ।

मान्टेग, डब्ल्यू पी दि वेज ऑव नोडॅंग [जानने के तरीके], पाँचवाँ अध्याय, १९२८ ।

वूडिन, जे ई ट्रूथ एण्ड रीयलिटी, [सत्य और यथार्थ], नवाँ एव दसवाँ अध्याय ।

मैकिन्टोश, डी मी पिल्प्रिमेज ऑव फेथ [विश्वास की तीर्थयात्रा], सातवाँ एव आठवाँ अध्याय, १९३१ ।

प्रयोजनवाद का विकास :

- ल्यूइस, सी. मार्टि. माइन्ड ऐण्ड दै वल्टर्न आर्डर [मनस् तथा विश्व व्यवस्था] ।
 ब्रिजमैन पी. डब्ल्यू. सॉजिकल आँव माडर्न फीजिक्स [आधुनिक भौतिकी का तर्कशास्त्र],
 (ग्रॉपरेशॅनॅलिज्म) ।

सहजबोधवाद

अध्ययन के लिए निर्देश

- बर्गसा, हेनरी एन इन्ट्रोडक्शन टू मेटाफिजिक्स [तत्त्वमीमासा की भूमिका], (पुतनम्स),
 १—४३; क्रियेटिव इवोल्यूशन [सर्जनशील विकासवाद] (रैन्ड,
 ८५२-८५) ।

सहजबोधवाद का साहित्य

- प्लेटो. सिम्पोजियम, रिपब्लिक, सातवी पुस्तक (बैकवैल २०३-१२) ।
 बीइयियस. कंसोलेशन्ज आँव फिलॉसोफि [दर्शन की सान्त्वनाएँ] पाँचवाँ खण्ड ।
 स्विनोजा. शॉर्ट ट्रीटिस [लघु प्रबन्ध] दूसरा भाग, पहला, दूसरा, इक्कीसवाँ, बाईसवाँ
 अध्याय ।
 वान्ट, फिटीक आँव जर्जमैण्ट [निर्णय मीमासा] (वाँटसन, सिलियशन्ज, ३०७ और फिर
 भागे) ।
 शैलिङ्ग, एफ. डब्ल्यू. जे. सिस्टम आँव ट्रांसेन्डेन्टल आइडियलिज्म [परा-प्रत्ययवाद का
 विचारतन्त्र] ३रा एव ४था परिच्छेद (रैण्ड, ५४१-४६), फिला,
 ब्रिफे, ८वाँ ।
 शॉपिनहावर, ए. वल्टर्न एज विल ऐण्ड आइडिया [सकल्प तथा प्रत्यय के रूप में जगत्]
 (रैण्ड, ६३६-४४; ६७०-७१) ।
 बर्गसा, एच. टाइम ऐण्ड फ्रीविल [समय तथा स्वतन्त्र संकल्प] २रा व ३रा अध्याय;
 क्रियेटिव इवोल्यूशन; [सर्जनात्मक विकासवाद] सॉपटर, [हैसी] पृ.
 १५०-७० ।
 सहजबोध की समालोचना
 बॅनेट, सी. ए. बर्गसांज डॉक्ट्रिन आँव इन्ट्रूशन [बर्गसा का सहजबोध का सिद्धान्त] ।
 फिला. रिब्यू जनवरी, १९१६ ।
 हाकिङ्ग, डब्ल्यू. ई. दि सिगनिफिकेन्स आँव बर्गसा [बर्गसा का महत्त्व] मेस रिब्यू,
 जनवरी, १९१४ ।

- मान्टेग, डब्ल्यू. पी. दि वेज ग्रॉप नोइंग [जानने की प्रणालियाँ] ।
 ने रॉय, ई. साइन्स एण्ड फिलॉसोफी [विज्ञान तथा दर्शन] रिब्यू दॅ मॅटाफिजिक्स, १८६१ ।
 हेमिल्टन, सर विलियम. डिस्कशनज् ग्रॉन फिलॉसोफी एण्ड लिट्ट्रेचर [दर्शन तथा साहित्य
 पर विचार-विमर्श] (विक्टर कूर्जे, की समानोचना) ।
 मिल, जॉन स्ट्रुमटं. एग्जामिनेशन ग्रॉव हेमिल्टन [हेमिल्टन की परीक्षा] ४था, ५वाँ,
 २४वाँ अध्याय ।
 एलिऐटा. आइडियलिस्टिक रिऐक्शन अगेन्स्ट साइन्स [विज्ञान के विरुद्ध प्रत्ययवादी
 प्रतिक्रिया] पृ. ११५-५० ।
 स्पैन्सर, डब्ल्यू डब्ल्यू. आवर गॉनेज ग्रॉव अवर माइन्ड्स [अन्य मनसों का हमारा ज्ञान]
 १६३० ।

द्वैतवाद

अध्ययन के लिए संकेत

प्लेटो फीडरस

वैल्फूर, ए साइन्स, रिलीजन एण्ड रीप्रसिटी [विज्ञान, धर्म एव यथार्थ], (जे नीडहेम
 द्वारा संपादित), प्रस्तावना ।

नीडहेम, जे मैकेनिस्टिक बाँदोलाचि [यांत्रिक जीव-विज्ञान] (विज्ञान, धर्म एवं यथार्थ में) ।

द्वैतवाद का साहित्य

एनेकजागोरस, बर्नेट, जे. अर्ली ग्रीक फिलॉसोफी [प्राचीन यूनानी दर्शन], २७२-३०० ।
 गोम्पज़, टी. ग्रीक थिन्कर्स [यूनानी विचारक] पुस्तक दूसरी,
 अध्याय ४ था ।

प्लेटो, फीदो; फीडरस; टीमियास ।

दकार्त, पैशन्स ग्रॉव दॅ सोल [आत्मा के मनोभाव] ३०वें-३४वें परिच्छेद तक; ग्रॉन मेन
 [मनुष्य पर] ।

प्रीट, जे बी. मैटर एण्ड स्पिरिट [जड़ द्रव्य एव चेतन तत्व]

मैकडूगल, डब्ल्यू. थॉडी एण्ड माइन्ड [देह एव मनस्] ।

ड्रीश, हेन्स. साइन्स एण्ड फिलॉसोफी ग्रॉव दॅ आरगैनिज्म [अग्नी का विज्ञान एव दर्शन],
 दि प्राल्लम ग्रॉव इन्डोविजुअलिटी [व्यक्तित्व की समस्या]

बर्गसा, एच. माइन्ड-एनर्जी [मनस् ऊर्जा]; मैटर एण्ड मैमोरी [जड़ द्रव्य एव स्मरण
 शक्ति]; फीएटिव इवोल्यूशन [सर्जनात्मक विकास], पहला व दूसरा
 अध्याय ।

द्वैतवाद की समीक्षा

प्लेटो सिम्पोजियम [परिचर्चा] ।

प्रागस्टीन कन्फेशन्स [आत्म स्वीकृति], सातवी पुस्तक ।

दकार्त प्रिन्सीपल्स ऑव फिलॉसोफी [दर्शन के सिद्धान्त] ४५वें से ७०वें परिच्छेद तक ।

स्पिनोज़ा एपिक्स [नीति-शास्त्र], पहली पुस्तक ।

हाकिज़्ज वि संत्फ, इट्स बाडी एण्ड फ्रीडम [आत्म, इसकी देह एव स्वतन्त्रता] ।

मूर, जे एस रिप्ट्स इन दॅ मूनियर्स [विश्व मे दरार] ।

बगंसा, एच. श्रियेटिव इवोल्यूशन [सर्जनात्मक विकास], तीसरा अध्याय ।

द्वैतवाद का विकास: ध्रुवता का सिद्धान्त

वीकॅगार्द, एस. आइदर/घार ।

कोहैन, मॉरिस घार. रीजन एण्ड नेचर [बुद्धि एव प्रकृति], १९३१ ।

शॉल्डन, डब्ल्यू. एच. स्ट्राइफ ऑव सिस्टम्स एण्ड प्रोडक्टिव ड्यूअैलिटी १९१८ ।

प्रत्ययवाद

वकॅले, जी. दि प्रिन्सीपल्स ऑव ह्यूमन नॉलिज [मानवीय ज्ञान के सिद्धान्त] (प्रोपन कोर्ट एडीशन [सस्करण], ११८वें से १३४वें परिच्छेद को छोड़कर); प्रथवा रैन्ड, २६३-३०६ और निम्नलिखित [पुस्तकों] मे से भी एक :

(प्रत्ययवाद का तत्त्वमीमासात्मक पक्ष)

प्लेटो फीदो (एवरीमैन्स, नम्बर ४५६) ।

पिप्टे थोकेशन ऑव मैन [मनुष्य का कार्य] ।

रायस जे. रीपतिटी एण्ड भायडिबलिसम [यथार्थ एव प्रत्ययवाद], स्पिरिट ऑव माडर्न फिलॉसोफी [आधुनिक दर्शन की प्रेरणा], ग्यारहवां नापण । (रैन्ड, ८००-८३२) ।

(प्रत्ययवाद का नैतिक पक्ष)

एपिक्टीटम डिस्कोर्सेज पहली पुस्तक तथा Encheiridion जी. लान्ग द्वारा अनुदित ।

रॉयस, जे. फिलॉसोफी ऑव लायल्टी [निष्ठा का दर्शन] (पाँचवें एवं छठे अध्यायों को छोड़कर) ।

जोन्स, सर हेनरी आइडियलिज्म एज ए प्रॅक्टिकल फ्रीड [व्यावहारिक धार्मिक विश्वास के रूप मे प्रत्ययवाद]

कान्ट फाइडेगन्ज आँव वें मैटाफिजिक्स आँव मारल्स [आचारो की तत्त्वमीमासा की भाधारजिलाएँ] टी के एँवाट द्वारा अनूदित ।

(प्रत्ययवाद एव ललित कला)

हेगेल, जी डब्ल्यू एक फिलॉसोफि आँव फाइन आर्ट [ललित कला का दर्शन], बी. बोसाके द्वारा अनूदित ।

(प्रत्ययवाद एव इतिहास की व्याख्या)

हेगेल फिलॉसोफि आँव हिस्ट्री [इतिहास दर्शन] प्रस्तावना । सिन्नी द्वारा अनूदित ।

(प्रत्ययवाद एव धर्म)

रॉयस, जे रोलिजियस आसपैक्ट आँव फिलॉसोफि [दर्शन का धार्मिक पक्ष] ।

हाकिङ्ग मोनिङ्ग आँव गॉड [ईश्वर का अर्थ], १७वें से २०वें अध्याय तक ।

प्रत्ययवाद का साहित्य

लाइबनिस्स, बर्कले, कान्ट (अशत), फिशटे, शैलिङ्ग, शॉपेनहॉवर, हेगेल, लोत्से, कार्लाइल, एमर्सन, टी एच ग्रौन, एफ एच ब्रैडले, जोसिया रायस, श्रीवे जॅन्टिले, बोसाके, हॉर्नले, ह्लाइसन, एम सिकलेयर, एव अन्यो की रचनाएँ । पैरी फिलासोफि आँव वें रीसेन्ट पास्ट [अधुनातन भूतकालीन दर्शन], तृतीय भाग [तथा] ए के रोजर्स, इग्लिश एण्ड अमेरीकन फिलॉसोफि [अप्रेजी एव अमरीकी दर्शन], पाँचवाँ एव छठा अध्याय देखें ।

प्रत्ययवाद की समीक्षा

हार्नले, आर एफ ए आइडियलिज्म एज ए फिलॉसोफि [प्रत्ययवाद दर्शन के रूप में] ।
 रॉयस, जे सेवचर्स आँव मॉडर्न आइडियलिज्म [आधुनिक प्रत्ययवाद पर भाषण] ।
 यथार्थवाद एव रहस्यवाद के अन्तर्गत माहित्य को देखें आगे, विशेष रूप से
 शैल्डन, डब्ल्यू एच स्ट्राइफ आँव सिस्टम्स [प्रस्थानो का मतभेद [विवाद]] ।
 पैरी, आर बी प्रॅजेन्ट फिलॉसोफिकल टेंडेंसीज [आधुनिक दार्शनिक प्रवृत्तियाँ], तीसरा भाग ।

सन्तायना, जी विन्ड्स आँव डाक्ट्रिन [मिद्धान्त की भूभाएँ] ।

होर्फडिंग, एच माडर्न फिलॉसोफर्स [आधुनिक दार्शनिक] ।

मातेग, डब्ल्यू पी वेज आँव नोइग [जानने के तरीके] ।

प्रत्ययवाद के समालोचक : (१) यथार्थवाद

यथार्थवाद का साहित्य

१—समकालीन यथार्थवाद के पूर्वज

प्लेटो का 'प्रत्ययो' का सिद्धान्त टोमियास तथा पारमेनीडोज में । अरस्तू का वैयक्तिक द्रव्य

का सिद्धान्त (मैटाफिजिक्स [तत्त्व भीमांसा], जैड तथा एच, अनुवाद डब्ल्यू डी. रॉस द्वारा) ।

टॉमस एक्वीनांस की सृष्टि वस्तुओं तथा उनके ज्ञान के विषय में हमारी दृष्टि ।

गिल्सन, ई. फ़िलॉसोफ़ि ऑव टॉमस एक्वीनांस [टॉमस एक्वीनांस का दर्शन] ।

मेकिग्योन, थार. सिलेबशन्स फ़्राम मैडिवियल फ़िलॉसोफ़ि [मध्ययुगीन दार्शनिकों से चयन]; थॉम बोद्ग एण्ड इसेन्स [सत्ता तथा सारतत्त्व पर] ।

रीड, टॉमस. इनक्वायरी इन्टू द ह्यूमन माइन्ड [मानव मनस् का अन्वेषण] १७६४ ।

हॉगसन, शैडवर्थ, फ़िलॉसोफ़ि ऑव रिप्लैशन्स [चिन्तन का दर्शन], १८७८ ।

२—नव्य-यथार्थवाद :

(अमेरिकी विचार-विमर्श को आरंभ करने वाले) :

रॉयस, जे. दि बल्ड एण्ड द इन्डिविजुअल [जगत् तथा व्यक्ति], प्रथम खंड, १९००, दूसरा भाषण, ii-iv; तीसरा भाषण ।

पैरो, थार. वी. मोनिस्ट [एकवादी] १९०१-१९०२ । रायसेज रिप्यूटेशन ऑव रियलिज्म [रॉयस का यथार्थवाद का खण्डन] ।

मूर, जी. ई. रिप्यूटेशन ऑव आइडियलिज्म [प्रत्ययवाद का खण्डन], माइन्ड, अक्टूबर, १९०३, फ़िलॉसोफ़िकल स्टैंडीज [दार्शनिक विचारणाएँ] में पुनर्मुद्रित, १९२२ । जेम्स, डब्ल्यू. डज कॉन्शसनेस एक्जिस्ट ? [क्या चेतना का अस्तित्व है?], जरनल ऑव फ़िलॉसोफ़ि, सितम्बर १. १९०४, ऐसेज इन रेडीकल इम्पिरिज्म [मौलिक अनुभववाद पर निबंध] में पुनर्मुद्रित; १९१२ ।

पैरी, थार. वी. ईगो-सैन्ट्रिक प्रैडिकामेंट [अहं-केन्द्रक स्थिति], जरनल ऑव फ़िलॉसोफ़ि, १९१०; प्रजेन्ट फ़िलॉसोफ़िकल टेंडेन्सीज, १९१२, तीसरा एवं पाँचवाँ भाग ।

*होल्ड, ई. वी. एव अन्य दि न्यू रियलिज्म [नवीन यथार्थवाद], १९१२ । पृष्ठ २-३५ पर नवीन-यथार्थवाद के उद्देश्यों का एक स्पष्ट विवरण दिया गया है ।

सन्तायना, जी. विन्डस ऑव डाक्ट्रिन [सिद्धान्त की संझाएँ], १९१३ ।

*रसल, बी. साइण्टिफ़िक मेथड इन फ़िलॉसोफ़ि [दर्शन में वैज्ञानिक पद्धति], १९१४ पहला, तीसरा एवं चौथा भाषण पढ़ें ।

सेयार्ड, जे. ए स्टडी इन रियलिज्म [यथार्थवाद का एक अध्ययन], १९२० ।

३—आलोचनात्मक यथार्थवाद :

डूक, डी. एवं अन्य ऐसेज इन क्रिटिकल रियलिज्म [आलोचनात्मक यथार्थवाद पर निबंध], १९२० ।

* आरंभिक अभिप्राय के लिए इन तीन स्थलों को पढ़िए ।

सन्तायना, जी. श्री प्रूपस ऑव रिवलिजम [यथार्थवाद की तीन उपपत्तियाँ] (ऐसेज इन क्रिटिकल रिवलिजम, १९२० में), स्कैप्टिसिज्म एण्ड एनिमल फेथ [सशयवाद तथा सहज विश्वास], १९२३ ।

ग्रॉड, सी. डी. दि माइन्ड एण्ड इट्स प्लेस इन नेचर [मनम् तथा प्रकृति मे इसका स्थान], १९२५ ।

* मान्देग, डब्ल्यू पी. वेज ऑव नोईंग [जानने के तरीके], १९२५ । साहित्यिक तथा तर्कमय योग्यता के लिए विशेषतौर पर अन्तिम वार्तानाप पढ़िए ।

प्रेट, जे. वी. पर्वनल रिवलिजम [वैयक्तिक यथार्थवाद], १९३७ ।

४—तत्त्वमीमांसा जंसा कि मय्य यथार्थवादियों ने विचार किया है

बूटिन, जे. ई. ए रिवलिस्टिक ग्रुनिवर्स [यथार्थवादी विश्व], १९१६ ।

अलेक्जेंडर, एस. स्पेस, टाइम एण्ड डीइटी [दिक्, काल तथा देरता], १९२० ।

५—समकालीन यथार्थवाद के विषय में

पैरी, आर. वी. फ़िलॉसोफ़ि ऑव द रीसैन्ट पास्ट [अधुनातन भूतकालीन दर्शन], पाँचवाँ खण्ड ।

रिले, जे. डब्ल्यू. अमेरिकन थॉट [अमेरिका का विचार] ।

रॉजर्स, ए. के. इंग्लिश एण्ड अमेरिकन फ़िलॉसोफ़ि [अपेजी तथा अमरीकी दर्शन], आठवाँ अध्याय ।

रसल, बी. स्कैप्टिकल ऐसेज [सशयवादी निबन्ध] पृ. ६८ और आगे ।

वहल, जे. न्यूरेलिस्ट फ़िलॉसोफ़ि ऑव इंग्लैण्ड एण्ड अमेरिका [वहुत्ववादी दार्शनिक], चौथा अध्याय ।

प्रत्ययवाद के सम्बन्धी चर्चा : (२) रहस्यवाद

लाओसे तेप्रो तेह किङ्ग [कैरस द्वारा अनुदित, मोपन कोर्टे [द्वारा प्रकाशित] ।

डायसन लिस्टम ऑव द वेदान्त [वेदान्त प्रस्थान] [जे. एच. वुड्स द्वारा रूपरेखा] ।

अल गजाली कर्कशान्द [आत्म-स्वीकृति] [विजडम ऑव दि ईस्ट [पूर्व की प्रज्ञा] सीरीज] ।

प्लोटिनस ईनियड्स ।

पिमोलोगिया जर्मेनिका । एस. विन्कवर्थ द्वारा अनुदित ।

दान्ते विटानुवा डी. जी. रोजेटी द्वारा अनुदित ।

स्पिनोजा एथिक्स [नीतिशास्त्र], पहला और पाँचवाँ भाग ।

टैगोर, देवेन्द्रनाथ ऑटोबायोग्राफी [आत्मकथा]

टैगोर, रविन्द्रनाथ साधना [१ला, २रा, ३रा, ४था, ६ठा, ८वाँ निबन्ध] ।

रहस्यवाद पर विचार-विमर्श के लिए निम्नलिखित में से एक पढ़ें :

जेम्स, विलियम. वैराइटीज ऑव रीलिजियस एक्सपीरियन्स [धार्मिक अनुभव की विविधताएँ], १६वाँ, १७वाँ अध्याय ।

हाकिन्स, डब्ल्यू. ई. दि मीनिङ्ग ऑव गॉड [ईश्वर का अर्थ], ५वाँ एवं ६ठा भाग, विशेष रूप से २८वाँ अध्याय दि प्रिन्सिपल ऑव आस्टरनेशन [विपर्यय का सिद्धान्त]; और इसके पश्चात् २६वाँ, २४वाँ एवं ३२वाँ अध्याय पढ़े जा सकते हैं ।

बेर्नेट, सी. ए. ए फ़िलॉसॉफ़िकल स्टैंडी ऑव मिस्टिसिज़्म [रहस्यवाद का दार्शनिक अध्ययन] ।

स्यूवा, जेम्स ए साइकोलॉजिकल स्टैंडी ऑव मिस्टिसिज़्म [रहस्यवाद का मनोवैज्ञानिक अध्ययन] ।

ह्यूगेल, एफ. फान मिस्टिकल प्रैलीमिण्ट इन रीलिजन [धर्म में रहस्यवादी तत्त्व] ।

रहस्यवाद का साहित्य

गन्डर हिल, ई. मिस्टिसिज़्म [रहस्यवाद] । परिशिष्ट इस विषय के विशद साहित्य की अच्छी रूपरेखा दे देते हैं ।

जोन्स, रुफुस एम. स्टैंडीज इन मिस्टिकल रीलिजन [रहस्यवादी धर्म का अध्ययन] । एनसाइक्लोपीडिया ब्रिटानिका का तेरहवाँ संस्करण (नये खण्ड, २/१०१३) अधुनातन साहित्य के विषय में मूल्यवान सकेत देता है ।

अनुवादक की टिप्पणियाँ

- मध्याय १ पृष्ठ २ (१) यहूदियों के प्रथम धर्मगुरु को यहूदी समाज के सम्यक् संचालन के लिए जिबोहा द्वारा सिनाई पर्वत पर दस धर्मदेश प्राप्त हुए (एक्सोडस, २०/३-७) ।
- पृष्ठ ४ (२) हिन्दी में 'कारण' शब्द का प्रयोग उम अर्थ में भी होता है जिसके लिए आंग्ल भाषा में 'कॉज' शब्द का प्रयोग होता है एवं उसके लिये भी जिसके लिये अंग्रेजी में 'रीजन' शब्द का प्रयोग होता है । सामान्यतया यह अन्तर सदभं से स्पष्ट हो जाता है । जहाँ यह स्पष्ट प्रतीत होगा कि कारण को किस अर्थ में ग्रहण करना है वहाँ केवल 'कारण' शब्द का प्रयोग किया गया है, अंग्रेजी में चाहे 'रीजन' शब्द आया हो अथवा 'कॉज' ।
- पृष्ठ ४
१वीं लाइन
ब्रैंडलिपर हाकिङ्ग की पाद टिप्पणी है अंपीयॅरॅन्स एण्ड रीमलिटी [आभास और सत्], पृ० xiv ।
- पृष्ठ ६ (३) यह शब्द 'अंपीयॅरॅन्स' के लिए प्रयुक्त हुआ है ।
- मध्याय २ पृष्ठ १७ (१) प्रत्यक्ष के लिये गृहीत स्मृति बिम्ब, यह एक प्रकार से १६वीं लाइन पूर्वानुभवों से उत्पन्न अथवा अभिज्ञात वस्तु है जिसे वर्तमान वस्तुगत तथ्य के रूप में मान लिया जाता है ।
- पृष्ठ १८ (२) सरक्षक आत्मा अथवा सरक्षक देवदूत । व्यक्ति अथवा स्थान का सरक्षण करने वाली आत्म [अधिष्ठातृ देवता] ।
- टोटेम : उत्तरी अमेरिका के मूल निवासियों द्वारा ऐसा माना जाता है कि प्राकृतिक वस्तु, विशेष रूप से पशु-पक्षी, का परिवार समूह से एक गहन सम्बन्ध होता है ।
- जड़ वस्तु पूजा विश्व के प्रमुख धर्मों में से किसी में भी अस्तित्व न रखने [फिटिश] वाले लोगों द्वारा पूजा जाने वाली वस्तु क्योंकि उनके अनु-सार प्रत्येक वस्तु के पीछे किसी न किसी आत्मा का निवास होता है ।
- पृष्ठ १९ (३) सामाजिक अनुबन्ध [सोशियल बान्ड्रेबट] जीन जॅकस ह्यो (१७१२-१७७८) द्वारा लिखित निबन्ध जिसमें उसने 'श्रेष्ठ वन्य पुरुष' [नोबल सैवेज] विषयक विचारधारा का

प्रतिपादन किया है। कानून [लों] के क्षेत्र में समानता को उसने व्यक्ति का 'अपरिवर्तनीय अधिकार' माना।

पृष्ठ २१ (४) मिरगी (अपस्मार) : मस्तिष्क स्नायविक रोग जिसमें व्यक्ति सजाशून्य होकर गिर पड़ता है।

पृष्ठ २१ (५) फाइसिस : प्रकृति के लिए ग्रीक भाषा का शब्द।

अध्याय ३ पृष्ठ २३ दूसरे अध्याय की ५वीं टिप्पणी देखें।

पृष्ठ ३० (१) जीविन अगियो से सम्बन्धित रासायनिक प्रक्रियाएँ।

पृष्ठ ३० (२) ओपथशास्त्र में प्रयुक्त किया जाने वाला द्रव्य जिसे वेहीशी अथवा अनुभूति शून्यता के लिए उपयोग में लाया जाता है।

पृष्ठ ३१ (३) एक वर्णहीन, दानेदार, घुलनशील सम्मिश्रण जो दूध पिलाने वाले जीवों के मूत्र में पाया जाता है। यह ऐसा आर्गेनिक यौगिक है जिसे सर्वप्रथम कृत्रिम रूप से तैयार किया गया था।

पृष्ठ ३२ (*) एच. बर्गसा • सेन्टल इनर्जी [मानसिक ऊर्जा] देखें।

१वीं लाइन
की पा. टि.

पृष्ठ ३२ (४) विलियम रिटर एव हान्स ड्रीश को यह मान्यता है कि स्व-निर्माण आदि में अग्नी इस प्रकार व्यवहार करता है मानो सम्पूर्ण मात्र इकाइयों के रूप में नहीं अपितु स्वयं के लिये ही किया कर रहा हो। इसका तात्पर्य है कि सम्पूर्ण पहले या और उसने अपने अगों का चयन किया है और इस प्रकार वह एक पृथक् सत्ता के रूप में था। थोसवालड ने इस प्रश्न पर अपनी पुस्तक 'जैचुरल फिलॉसोफी में कुछ विचार व्यक्त किये हैं जिस पर कि अधिकांश प्रकृतिवादी ध्यान नहीं देते। जैकस लोअव ने अपनी पुस्तक 'फिजिओ-लॉजि ऑव ब्रेन में सरलतर अगियों के क्रिया-कलापों के अनुवर्तन, प्रवास पर प्रत्यक्ष प्रतिक्रिया, ताप दबाव, खारा-पन, आदि पर प्रकाश डाला है। चार्ल्टर वैनन ने अपनी पुस्तक 'दि विजडन ऑव द बॉडी तथा एल. जे. हैण्डरसन ने रक्त में साम्यधारण की प्रणाली के विषय में विभिन्न अध्ययनों में महत्वपूर्ण सामग्री प्रदान की है। [यह हार्किंग द्वारा दिये गए फुट नोट का अविश्ल अनुवाद है जो मूल पाठ में मुद्रित नहीं हो पाया है]।

पृष्ठ ३३ (५) एच बर्गसा : सेन्टल इनर्जी [मानसिक ऊर्जा] देखें।

- पृष्ठ ३३ (६) किसी घग्गी के श्रोमोजोम्स [गुणसूत्र] की रासायनिक सरचना मे परिवर्तन ।
- पृष्ठ ३५ (७) प्रतिवर्त चाप एक स्नायविक मार्ग है जो ज्ञानेन्द्रिय से स्नायु-केन्द्र मे होता हुआ मासपेशी तक जाता है । इसमे दो, तीन या उससे अधिक तंत्रिका कोषो [न्यूरोन्स] की शृंखला अन्य न्यूरोन्स के साथ पक्तिबद्ध होकर कार्य करती है ।
- पृष्ठ ३६ (८) ऐसा मानवी जीव जिसका दैहिक एवं मानसिक विकास अवरुद्ध हो गया हो, और जिसे मनुष्य कहा जाना कठिन जान पड़ता हो । ऐसे प्राणी भाल्प्स पर्वत के कतिपय प्रदेशो मे मिलते हैं ।
- पृष्ठ ३७ (९) विशेष रूप से मध्य अमरीका मे अत्यन्त उपजाऊ वृक्षरहित लम्बे-चौड़े घास के मैदान ।
- अध्याय ४ पृष्ठ ४४ (१) यूनानी गायो में होमर द्वारा ऐसे पर्वत की चर्चा की गई है जहाँ देवता निवास करते हैं ।
- (२) वह द्रव्य जिसके द्वारा जैव कोषिका निर्मित होती है ।
- अध्याय ५ पृष्ठ ५२ (+) जार्ज हरबर्ट पामर की पुस्तक दि फील्ड ऑफ इम्ब्रिक्स नीचे से तीसरी लाइन, पा. टि. [नीति-शास्त्र का क्षेत्र] का अन्तिम अध्याय देखें ।
- अध्याय ६ पृष्ठ ५४ यहाँ (ग) की दो लाइनो के बाद यह वात जोडनी है : 'प्रकृति एक एक कर कार्य नहीं करती' (नेचर डज नॉट ववर्स इन जवर्स) ।
- (१) गरम काली सतह से प्राप्त विकिरण से प्राप्त वर्ण पट्ट को समझने के आरम्भिक प्रयास बोन्स और जीन्स ने किए जिन्होंने विकिरण को एक सतत तरंग के रूप मे स्वीकार किया । यद्यपि दोनो के प्रयास गणितीय तौर पर दोपरहित एवं चिरसम्मत भौतिकी के अनुसार सही थे फिर भी सैद्धान्तिक तौर पर वर्णपट्ट को कुछ अंश तक ही प्राप्त कर सके । मैक्स प्लान्क ने सोचा कि चिरसम्मत आधार पर सैद्धान्तिक तौर से यह व्यवहार नहीं समझा जा सकता तब उन्होने माना कि विकिरण सन्तत नहीं है वरन् विविक्त है । वह छोटे-छोटे पैकिट्स (प्रकोष्ठो) का बना हुआ है जिसकी ऊर्जा $h\nu, 2h\nu, \dots, nh\nu$ तक है (यहाँ h प्लैन्क का यूनिवर्सल कान्स्टैन्ट है) इस प्रकार चिरसम्मत धारणा मे नया मोड़ आया । तब तक यह समझा जाता

था कि प्रतिकोप ऊर्जा hKt है [यहाँ K बोल्ट्मैन कान्स्टेंट है], किन्तु यह गलत सिद्ध हो गया। प्लान्क की धारणा से प्राप्त सूत्र द्वारा वाली सतह से प्राप्त विकिरण का सैद्धान्तिक तीर पर निरूपण तो हो ही गया और साथ ही इसके दूरगामी वैज्ञानिक परिणाम भी प्राप्त हुए। आइंस्टीन ने इसी आधार पर प्रकाश विद्युत् प्रभाव समझा एव बोर् ने हाइड्रोजन के वर्णपट्ट को पूर्णतः सैद्धान्तिक रूप से समझाया। वर्तमान क्वाण्टम सिद्धान्त का जनक प्लान्क है।

पृष्ठ ५४ (२) चिरसम्मत धारणा यह थी कि प्रकाश तरंग की भाँति ही है [हाइगन, यन्ग]। इस प्रकार इससे सम्बद्ध कोई भी सवेग [भोमैन्टम= mv] नहीं हो सकता। काम्पटन ने १९२३ में कार्बन स्कर्टेपर पर जब प्रकाश पुञ्ज आपतित किया तो पाया कि कार्बन से इलेक्ट्रॉन निकला जिसका एक सवेग था और इसके साथ ही कार्बन से निकले इलेक्ट्रॉन से अलग दिशा में एक प्रकाश पुञ्ज निकला जिसकी आवृत्ति [फ्रीक्वेन्सी] आपतित प्रकाश पुञ्ज से कम थी। इसका अर्थ है कि आपतित प्रकाश पुञ्ज का कोई सवेग होना चाहिए जिसकी पुष्टि उत्पादन इलेक्ट्रॉन एव प्रकाश पुञ्ज के सवेग संरक्षण से हुई। विपरीत आपतित किरण पुञ्ज का एक सवेग है जोकि चिरसम्मत धारणा में नहीं माना गया। सवेग किसी कण का ही हो सकता है अतः प्रकाश पुञ्ज का व्यवहार किरण [तरंग] की भाँति ही नहीं बरक करण की भाँति भी है। इसे 'काम्पटन इफैक्ट' कहा गया और इस किरण पुञ्ज को 'फोटोन' नाम दिया गया।

पृष्ठ ५४ (३) १९१८ में मिन्कोवस्की ने एक स्मारिका प्रकाशित की जिसमें उसने यह मत प्रतिपादित किया कि कोई भी घटना देशकाल में घटित होती है अतः देशकाल को एक-दूसरे से पूर्णतः स्वतन्त्र नहीं मानना चाहिए।

पृष्ठ ५५ (४) यूनानी गायी में धीधीज में रहने वाली राक्षसी—जिसका ऊपर वा हिस्सा मानवी जैसा शेष शरीर और जैसा होता था—जो उन राहगीरों को खा जाती थी जो उसके द्वारा प्रस्तुत पहेली को हल नहीं कर पाते थे। स्फिक्स से यही राक्षसी अभिप्रेत है। परन्तु धब स्वयं स्फिक्स शब्द लाक्षणिक अर्थ में पहेली के लिये प्रयुक्त होने लगा है।

अध्याय ८ पृष्ठ ७० (१) पासकल वा कथन है कि "जो बर्बन का उपहास कर सकता

- पा टि है वही वास्तविक दार्शनिक है।" (पॉसे २५/५७)
- पृष्ठ ७४ (२) एनसाइक्लोपिडिया ऑव फ़िलॉसॉफ़ि के ईलिया के जीनो पर लेख (सण्ड ८; पृष्ठ ३६६-३७८) में इन विरोधाभासों पर विस्तार से चर्चा हुई है।
- पृष्ठ ७५ (३) चार्ल्स पर्स ने दबार्तों के सार्वभौम सन्देह की समीक्षा करते हुए इस प्रकार के सन्देह को भूँटा बतलाया है और इसी के आधार पर उन्होंने अपने धन्वेपण के सिद्धान्त [प्योरी ऑव इन्व्वापरी] का प्रतिपादन किया है (१८७७ में पापुतर साइन्स मग्यली में लिखा लेख "फ़िलोसॉफ़ि ऑव विलीफ़")

अध्याय ६ पृष्ठ ८८ (१) अन्तिम भोज-सत्कार . यूलारिस्टो का यह मत है कि परमात्मा के जब हम कोई चढावा चढाते हैं तो उस प्रसाद में वस्तुतः परमात्मा की देवी शक्ति उपस्थित हो जाती है [रीयल प्रिजेन्स]। रोमन कॅथोलिक शब्दकोष के अनुसार उस विशिष्ट भोज में रोटी [ब्रेड] तो ईसा का शरीर बन जाती है और शराब [वाइन] ईसा का रक्त बन जाती है। यह रूपकात्मक भाषा है जिसके द्वारा यह बतलाया गया है कि जब हम भोग लगाते हैं तो ईसा या परमात्मा के आशीर्वाद से वह भोग दिव्य हो जाता है और उस समय इसमें भी परमात्मा या ईसा की दिव्यता आ जाती है और हमारा जीवन पावन बन जाता है। इसका दार्शनिक महत्त्व यह है कि यदि द्रव्य को बिना उसके गुणों को प्रभावित किये बदला जा सके अर्थात् यदि उसे उसके गुणों से अलग कर पाना संभव हो सके तो दर्शन-जगत् में एक क्रान्ति ही हो जायगी। ईसा ने परमात्मा को भोग लगा कर रोटी अपने शिष्यों में बाँटी और परमात्मा को धन्यवाद दिया। प्रोटैस्टैण्ट लोग इसे 'लाइंस सपर' या 'होली कम्यूनियन' कहते हैं।

पृष्ठ ८६ (२) यहाँ फलित 'कॅश वॅल्यू' के लिये हिन्दी शब्द है जिसे विलियम जेम्स ने सज़ के निकष के रूप में स्वीकार किया है।

अध्याय १० पृष्ठ ६४ (१) मनोगत 'सब्जैक्टिव' के लिये हिन्दी शब्द है।

अध्याय ११ पृष्ठ १०३ (१) यहाँ वर्गसां ने लिखा है "कार्य किसी ऐसी दिशा में फलीभूत नहीं होता जिसे गलत कहा जाय" [क्रियेटिव इवोल्यूशन]।

अध्याय १३ पृष्ठ १०८ (१) वर्गसां (१८५६-१९४१)

पृष्ठ १११ (२) सभी कोटियाँ हट जाती हैं [तू ले फ़ाद्र प्राक] ।

अध्याय १४ पृष्ठ ११३ (१) यहाँ हाकिम के बाल से अभिप्रेत है अर्थात् उत्तीसवीं शताब्दी का उत्तरार्ध ।

अध्याय १५ पृष्ठ ११७ (१) अनुसवेदी शब्द 'सिम्पैथेटिक' के लिये प्रयुक्त हुआ है ।

पृष्ठ ११८ (२) यहाँ नियम शब्द 'लॉ' का हिन्दी रूपान्तरण है 'रूल' का नहीं ।

पृष्ठ १२२ (३) यहाँ प्रज्ञा शब्द 'विजडम' के लिये आया है ।

अध्याय १६ पृष्ठ १२४

यान्ग-यिन (११०वाँ परिच्छेद) : चीनी विचार में दो परस्पर विरोधी सिद्धान्त जो सभी सत् पदार्थों में विद्यमान रहते हैं । इस प्रकार यान्ग पुरुषवाचक, प्रकाशयुक्त, शुष्क, विध्यात्मक, सूर्य एव निर्गामी है और यिन स्त्रीवाचक, बालिसायुक्त, गीला, नियेषपरक, चन्द्रमा एव अन्तर्गामी होता है । प्रकृति अथवा आत्म में प्रत्येक भौतिक विरोध यान्ग और यिन के रूप में प्रकट होता है । यान्ग और यिन अभूतिकरण के द्वारा ही अलग किये जा सकते हैं, वास्तव में तो ये दोनों परस्पर साय-साय ही उपलब्ध होते हैं ।

अध्याय १८ पृष्ठ १३८ (१) यान्ग और यिन पर १६वें अध्याय में टिप्पणी की जा चुकी है । ऊपर देखें ।

(२) ल्यूसीफ़र [शुक्रग्रह] जब यह प्रभात में उदित होता है, तो इसे भोर का तारा कहा जाता है शैतान को ल्यूसीफ़र इसलिए कहा गया है क्योंकि इसाया ने बेबीलोन के किसी सम्राट् के पतन की भविष्यवाणी शुक्रग्रह की स्थिति को देखकर कर दी थी । इसकी व्याख्या यह भी गई कि इसका संकेत स्वर्ग से च्युत मुख्य बागी देवदूत अर्थात् शैतान की भोर है ।

अध्याय १९ पृष्ठ १४२ (१) यह मुद्रण दोष है । यहाँ कोई टिप्पणी नहीं देनी है ।

अध्याय २० पृष्ठ १४४ (१) चूँ हसी चीन में आरम्भिक दार्शनिकों ने नीतिशास्त्र के व्यावहारिक अध्ययन पर बल दिया । बौद्धों ने सत्ता-मीमांसा एवं ज्ञान-मीमांसा से सम्बन्धित समस्याओं को उठाया । सुग दार्शनिकों ने प्राचीन नीतिशास्त्र धर्वाचीन बुद्धिवादी तत्त्व-मीमांसा का संश्लेषण प्राप्त करने का प्रयास किया । इस प्रस्थान के विचारों को व्यवस्थित तथा निश्चित रूप देने का कार्य चूँ हसी (११३०-१२००) ने किया । व्यक्ति की उत्पत्ति में ज्ञान को एक घटक मान कर और वस्तुनिष्ठ अध्ययन पर बल देकर उन्होंने वैज्ञानिक शोध का

मार्ग प्रशस्त किया ।

अध्याय २२ पृष्ठ १५६ (१) सिलेवल्स : पदाश, एक बार में उच्चरित शब्द वा एक भाग ।

अध्याय २५ पृष्ठ १८१ (१) गाइस्ट : यह जर्मन शब्द है । इसका प्रयोग हेगेल के दर्शन में मनस्, बुद्धि एवं आत्म तीनों के लिये हुआ है ।

अध्याय २८ पृष्ठ १६६ शंकट्सबरी वा तीसरा अलं (१६७३-१७११) । उसने नैतिकी पर कैरक्ट्रिस्टिक्स ऑव मैन, मैनसं, प्रोपिनियन्स, टाइम्स (१७११) नामक पुस्तक लिखी । इसका नाम एन्थोनी एगले बूरा था ।

पृष्ठ २०० फीडरस : प्लेटो के रचना-कालक्रम में मध्यकालीन रचना । इसे कुछ विद्वानों द्वारा प्रदार्शनिक सवाद-ग्रन्थ माना गया है ।

पृष्ठ २०६ स्वर्ण नियम (गोल्डन रूल) : शायद यह बीच के स्वर्णम-मार्ग को अपनाने की घोर सचेत है ।

अध्याय २६ पृष्ठ २१६ 'परम' . यहाँ 'एन्सोल्पूट' को सज्ञा के रूप में प्रयुक्त किया गया है ।

अध्याय ३० पृष्ठ २२८ टॉमस एक्वीनास : इतालवी स्कोलैस्टिक दार्शनिक । एल्बर्ट मैनस का शिष्य । अपने ग्रन्थ सम्मा बियोलॉजिका में उसने बुद्धि एवं धर्म में सामन्जस्य स्थापित किया, तथा शास्त्रीय अध्ययन एवं ईसाई ईश्वर-विज्ञान का समायोजन किया । उसके दर्शन को कैथोलिक ईश्वर-विज्ञान के अध्ययन, अध्यापन के लिये मूलभूत माना जाता है ।

अध्याय ३१ पृष्ठ २३४ (१) २२१वें परिच्छेद का २रा पैरा . यहाँ प्रत्यक्ष शब्द 'परस्पे-शन के लिये प्रयुक्त हुआ है ।

पृष्ठ २३६ (२) नियापा [प्रपात] : इसके पूर्वी किनारे पर अमेरिका और पश्चिमी किनारे पर कनाडा है । इसका पानी ३६ मील लम्बी धारा में ३२६ फीट से गिरता है । कनाडा के 'हासंशू' प्रपात की ऊँचाई १६० फीट है और अमरीका के प्रपात की १६७ फीट किन्तु कनाडा का प्रपात चौड़ा है ।

अध्याय ३२ पृष्ठ २५० (१) व्यग्य : यह शब्द सुकरात की 'मायरनि' के लिये प्रयुक्त हुआ है ।

अध्याय ३३ पृष्ठ २६१ (१) यहाँ हाकिंग ने इसे डायसन की पुस्तक सिस्टम ऑव द वेदान्त (पृष्ठ २६५-६६) से उद्धृत किया है । हमने इसे मूल छान्दोग्य उपनिषद् से उद्धृत किया है । न जाने क्यों उन्होंने ६/११, १२, १३ के स्थान पर ६/१२, १३, ११ के क्रम में उद्धृत किया है ।

- अध्याय ३४ पृष्ठ २६८ (१) सिम्बोजियम : प्लेटो द्वारा रचित सवाद ग्रंथ जिसमें प्रत्ययो के सिद्धान्त का पूर्वाभास उपलब्ध होता है। इस सिद्धान्त की रूपरेखा हमें इसमें मिल जाती है। इसमें मुख्यतः प्रेम के सम्प्रत्यय पर चर्चा हुई है।
- अध्याय ३५ पृष्ठ २७३ (१) फाउस्टी तत्त्व : ऐसा कहा जाता है कि १६वीं शताब्दी में डॉ० फाउस्ट नाम का कोई व्यक्ति था जिसने ज्ञान-प्राप्ति के लिये कठोर प्रयास किया। किन्तु अन्ततः उसने श्रान्त-बलान्त होकर और उस दिशा में कुछ न पाकर अपनी प्रात्मा को शैतान के हाथों सासारिक भोगों के बदले बेच दिया। इसी व्यक्ति के आधार पर अनेक कलात्मक एवं साहित्यिक रचनाओं का सृजन हुआ। इनमें गेटे का 'फाउस्ट' प्रमुख है।
- पृष्ठ २७५ (२) सिम्फनि - वाद्यवृन्द की कोई स्वर रचना।
- पृष्ठ २७८ यससं ले जाने वाले : यूनानी गाथा में मदिरा के देवता बैक्स के तत्वावधान में होने वाले उत्सव में भाग लेने वाले अर्थात् भोगी-जन।
- अध्याय ३६ पृष्ठ (१) बँटरसी केन्द्रीय नगर, लन्दन, इंग्लैण्ड। टैम्स नदी के दक्षिणी किनारे पर बसा, चेरिंग क्रॉस से तीन मील दक्षिण-पश्चिम में नदी के किनारे २०० एकड़ का मनोहारी उद्यान। पुराने जमाने में बँटरसी तामचीनी बनाने के लिये विख्यात था।
- अध्याय ३८ पृष्ठ २६७ दत्ति का नरक दत्ति (१२६५-१३२१) इटली का महान्त-तम कवि हुआ है जिसने 'डिवाइन कॉमेडी' [दैवी प्रहसन] के नाम से विख्यात एवं विशाल ईसाई गीत की रचना की है। इसके तीन खण्ड हैं : (१) इनफरनो (नरक) (२) परगॅटोरियो (शुद्धिकरण) (३) पैराडिजो (स्वर्ग)। पहले का विषय भयानक एवं विमलस है किन्तु वह आगे दोनों में जाकर इच्छित एवं सुखकर हो जाता है।
- (२) आरक्रियस के मत को मानने वाले रहस्यवादी।
- अध्याय ३३ पृष्ठ २६२ (३) ईसाइयों के धर्मग्रन्थ बाइबिल के न्यू टैस्टामैन्ट की चार पुस्तकों में से अन्तिम पुस्तक।
- पृष्ठ २६३ (४) सोसायटी ऑफ फ्रैण्ड्स के सदस्य। मूल रूप से इस शब्द को उपहास के लिए प्रयुक्त किया जाता था। इनके सदस्यपत्र का कहना था कि हमें ईश्वर के समझ भय से काँपने की

आवश्यकता नहीं है ।

- (५) ऐसे लोग जिनकी ईश्वर के प्रति अपार श्रद्धा और आदर होता है और जो सहृदय, दयालु एवं पवित्र होने हैं ।
- (६) एक ऐसा पद्य जो स्विट्जरलैण्ड में १५२० के लगभग उठ खड़ा हुआ । इसने अनुयायियों का यह मत था कि बच्चों को बैपटाइज [बपतिस्मा] नहीं किया जाना चाहिए । ये लोग गिरजाघर की सदस्यता को बपस्को तक ही सीमित रखने के पक्ष में थे और वह भी धर्म में श्रद्धा की स्वीकृति के पश्चात् ।
- (७) १६वीं और १७वीं शताब्दी के प्रोटेस्टैंट लोग जिन्होंने धार्मिक सिद्धान्तों के सरलीकरण पर जोर दिया, किन्तु साथ ही इन्होंने नैतिक और धार्मिक जीवन को व्यतीत करने में पूर्ण कट्टरता भी निभायी ।

□ □ □

नामानुक्रमणिका

- अलगजाली, ७२, पा. टि. २६२, ३१०
 भरस्तु, २, ६, ६४, १३३, १३७, १७६, श्रीर
 घागे, १६६, पा. टि. २२६-२७, २८४,
 २८६, ३०८
 भसीसीकासन्त फ्रान्सिस, २६३, २७३,
 २८२
 अन्डरहिल, ई. ३११
 भागस्तीन, १४२, ३०७
 भ्रोकम, विलियम का २८
 ओरेलियस भारकुम, ७
 अल्वर्जण्डर एस. ३४, १७४, १८४, २४४
 पाद टिप्पणी, २५१, ३१०
 ओसवाल्ट विल्हेम ४१, ३०१
 ईलापानिवासी (इलियेटिक्स), ७३
 इयूक्लिड, ७८
 इलियानिवासी जीनी, ७४ और घागे
 उमर खय्याम, ५१
 एकहाट माइस्टर, २६३, २६४, २७२
 एमसन, थार., डब्ल्यू., १७३, २२४,
 ३०८
 एथिक्टिस, ७, १६४, ३०७
 एथिक्लरस, ५१
 एलिस का पीरो, ७३, ७४
 एलियाटा, ३०६
 एटन, थार. एम. ७५ पादटिप्पणी
 एडिगटन, ए. एस. ३००, ३०२
 एडमन, हरविन ४२, २२५ पाद टिप्पणी,
 ३०१
 एडम्स, जे. डी. ८७
 एडम्स, जे. पी. ३००
 एम्सलम, कन्टरवरी निवासी ४५, १४२
 एवेलाडे, १४२
 एक्वीनास, टॉमस १४२, २२८, २३०,
 २८६, ३०६
 फैब्रिस, ५८
 कार्लाइल, टॉमस २१२, २२४, ३०८
 कॉलरिज, एस. टी. २२४, २६३
 कनफ्यूसियस, १०४, २६६
 कॉपरनिकस, २१, ३००
 कोत, भोगुस्त ३६, ७७
 कूजे, विक्टर २२४, २८६, ३०३
 कान्ट, इमैनुएल ४६, ४८, ७७, ७८, ८८,
 ८४ और घागे, ६२, ६५, १०६, ११२
 और घागे, १२७, १४०, १४६, १५६,
 १६४, १६५, १६६, १८१, १६४, २०३,
 २०७, २६३, २६५, २६७, २७८,
 २८५, ३०४, ३०५, ३०८
 कैपलर, जे. ३००
 केयर्ड २२४
 कैमल, २१
 कैनन, ३१२
 विलफर्डे, डब्ल्यू. के. ८० पाद-टिप्पणी, १३३
 कार्नफीर्डे, एफ. एम. ३००
 कौकंगाडे, ३०७
 क्रोचे, बेनेडेटो २२४, ३०८
 प्रोपाटकिन, १६६
 काम्पटन हर्फेड ५४, ३१४
 कोहेन, मॉरिस थार. ३०७
 गैलिलियो, २१, १६०, १७५, ३००
 गाजियास, ७३, ७४
 ग्रे, जे. सी. ३८
 गाधी, महात्मा २१०

ग्रीन. टी. एच. २२४, ३०८
 गिल्सन, ई. ३०६
 गोम्पज, ३०६
 चौसर, ८
 ब्रू हसी, १४४
 चेस्टरटन, जी. के. १, २८
 जीनोफोन, २१
 जराधुस्त्र, १२५
 जीनो, इलिया निवासी ७४ और आगे
 जीनो, सीटिग्रम निवासी ७
 जेन्टीली गियोविनी, २२४, ३०८
 जेम्स, विलियम, १२, ३५ और आगे, ८२,
 ८३, ८४, ८८, ९०, ९१, १३१, १४६,
 १८५, २२०, २२२, २३०, २४१,
 २५०, २८५, ३०३, ३०४, ३११
 जोन्स, सर हेनरी ३०७
 जेनिंग्स, एच. एस. ३०२
 जोन्स, स्फुस एम. ३११
 टॉलर, जे. २६३
 टॉल्लेटॉय, ८३ और आगे, २३०
 टंगोर, देवेन्द्रनाथ ३१०
 टंगोर, रविन्द्रनाथ २७०, ३१०
 ट्राटस्की, ३६
 टेसर, ई. वी. १४६
 टॉमस पेन, ७२
 टाविन, चार्ल्स ३१, ३२, ३३, ४०, ४१,
 ५२
 हेमोक्रेटोज, ४०
 डायोजीनिस, लारटियस ७३ और आगे
 डायोनीसियस द स्पूडो, २५६, २६२
 डन्स स्काट्म, १४२
 द्यूर्ज़, जॉन ४२, ४३, ८२, ८४, ८६, ९१,
 ९६ और आगे, २७५, ३०१, ३०४
 डायगन, १४२, ३१०
 ड्रूक, वी. ३०६
 ड्रीग, हान्स १३१, १३३, ३०६, ३१२

ड्यूरा (डूरेंट), विल २६६
 तेन, एच. ६७
 थेलीज, १०४, १२५, १४४
 दलि, १४५, २६३, २६७, २८०, २६७,
 ३१०
 न्यूटन, ३६, ३६, ७१, १७६, ३००
 नील्से, फ्रेडरिक, ४१, ५०, ५१, ५२, ८३
 और आगे, ८०, २१४, ३०१, ३०३,
 ३०४
 निकोलस, कूसा निवासी ७५, २६३
 नीडहैम, जोजफ, ३०, ३१ और आगे, ८६,
 ३००, ३०६
 न्यूमैन, कार्डिनल ७२ और आगे
 पारमनिडीज २२२
 पासकल, वी. ५८, ७० पाद-टिप्पणी, ७२
 पीयसंत, के. १७१ पाद-टिप्पणी
 पेटमोर, कार्वेन्ट्री २०६
 प्लेटो, २, ५०, ७३ पाद-टिप्पणी, ७५
 पा. टि. ७७, १०४, १२५ और आगे,
 १३२, १३५, १३७, १७६, और आगे,
 २०८, २१६, २२६, २२७, २३८ और
 आगे, २६२, २६७, २६८, २७० और
 आगे, २७५, २८४, २८७, ३०५,
 ३०६, ३०७, ३०८
 प्लोटीनस २२२, २५३, २५७, २५८, २६२,
 २६५, २६७, और आगे, २७०, २७१,
 २७४, ३१०
 पार्किरे, १७१
 प्रोटागोरस, ५०४
 पीरो, एलिस निवासी ७३, ७४
 पायथागोरस, ७१
 पामन, जार्ज हरबर्ट ५२, ८५
 पालसन फ्राइडरिच, १३५ पा. टि.
 पाबलोव, ३५. पा. टि.
 पर्स, चार्ल्स ८४, ८७, ८८, १६३, २३६,
 ३०४

- पैरी, राल्फ वारटन १६७ २३५ पाद-
टिप्पणी २४५, २६६, ३०२, ३०४,
३०८, ३०९, ३१०
- प्लैन्क, मॅक्स ५४
- पाउन्ड, रोस्को डोन ६१, २०५ पा. टि.
- प्रेट, जेम्स बी. १३३ पा. टि ३०४, ३०६,
३१०
- पुत्रनमस, ३०५
- फिलो ब्राँव् धर्लैवजैडिया, १४२, २८६
- फाल्कनबर्ग, ७५ पा. टि.
- फैलनर, ५७
- फेनेर्वा, ४८
- फायरबॉल २२२
- फिशटे, जे. जी. १२, ८४, ६३, १४०, १४१,
१४६, १८०, २१० पा. टि. ३०४,
३०७, ३०८
- फ्रान्सिस, प्रसीसी वा सन्त, २६३, २७३,
२८२
- फ्रेडरिक महान्, ४१
- फिस्के, जॉन ३०१
- फिट्जगॅराल्ड, ३०३
- फ्रायड, एस. ३८ और भागे, १३५ पा. टि.,
३०१
- फुलर, बी. ए. जी. ३००
- बेकन, लार्ड फ्रान्सिस ४८ और भागे,
१७६
- बैन्पम, जे. १६६ और भागे
- बर्केले, जार्ज अध्याय २१; ७८, १४१, १४६,
१६३, १६५, २२४, २३०, २३४,
२३५, २६२, ३०७, ३०८
- बरनार्ड, बलेयरवी निवामी २६३
- बीहमे, जेम्स, २५६, २६३, २८२
- भोयपियस (बीइपियस), ८, ३०५,
- बूनो, २६३, २८, २६७, ३००
- ब्युपानर, ह्युडविग ४१, ५८, ३०१, ३०२
- बुड, महारमा ८, १०४, १४२ और भागे,
- २६३, २७३
- बर्क, एडमण्ड ४
- बग्नेहाट, वाल्टर २६६
- बैकवेल, चार्ल्स ४०, ५१, ७५ पा. टि., २६६
- बैल्फूर, थॉमस ६१, ८४, २७०, ३०४,
३०६
- बैनेट, सी. ए. ११४, पा. टि, २७० पा. टि.
२७४, पा. टि, ३०५, ३११
- बर्गसा, हेनरी अध्याय १३, ३२, २६६,
३०५, ३०६, ३०७
- बरमैन, डा ३६ पा. टि.
- ब्लेक, विलियम २५६
- बूडिन, जॉन ई. ३०४, ३१०
- बोसाके, बी. १२. पा. टि. २२४, ३०८
- ब्रूनरो, ६, २२४
- ब्रेडले, एफ एच., ४, १६६ पा. टि., २१०
पा. टि., २२४, २३५ पा. टि. ३०८
- ब्रैन्टानो, २४४ पा. टि.
- ब्रिजमैन, प्रो. ५६, ३०५
- ब्राड, सी. डी. १६६, ३१०
- ब्रिन्टन, डी जी. ३०१
- बसी, जी. सी. ४१
- बनैट, जे. ३०६
- मॉल, ई १७१
- माइमोनाइडीज, १४२
- मैलब्रॉग, एन. १४३, २२६ पा. टि.
- माथर्स, कार्ल १२, २२४
- मॅन्डलसन्, एम. २८६
- मिल, जॉन स्टुमट ३६ पा. टि. ८७, ६५,
२२५, ३०३, ३०६
- मोहम्मद, २६३
- मान्तेन, ७४, २११
- मैक्डगल, विलियम ३५ पा. टि. १३१,
१३३ पा. टि. ३०६
- मैक्डयोन, थॉम. ३०६
- मैकिनटोश, डी. सी. ३०४

- मैलिनोवस्की, ३००
 मैरेंट, आर. आर. ३०१
 माइनाग, २४४ पा. टि.
 मेयर, मैक्स ३५ पा. टि.
 मिलिकन, रॉबर्ट ए ३०२
 मिलर, जे. डब्ल्यू. अध्याय ११, २५२
 पा. टि.
 मिन्कोव्स्की, ५४
 मान्टेग, डब्ल्यू पी २३५, पा. टि, २३६
 पा टि ३००, ३०४, ३०६, ३०८,
 ३१०
 मूर, बी एम. ३०१
 मूर, जी. ई. १५५ पा. टि. ३०६
 मूर, जे. एस. ३०७
 मूरहेड, जे एच. ३०७
 मनरो, ४०
 मार्गन, लायड ३३, ३४, १७४ पा टि
 मुसोलिनी, ८३, ६८, ६७
 माकोबी, एफ एच. १०५ और भागे
 माकिज, ३३
 मास्पर्स, १५५
 रेंड, ३६ पा. टि ४०, ४१, ७५, पा. टि
 १०६, २६६, ३०५
 रीड, टॉमस २३१ और भागे, ३०६
 रूसो, जे. जे १६, १०५
 रस्किन, जोन २८२
 रैनुवियर, चार्ल्स २२४
 रिटर, डब्ल्यू ३१२
 रोबिन्सन, बी एम. ६१, ३००
 रॉजन्स, ५३
 राजर्स, ए के. ७५, पा. टि २६६, ३०८
 ३१०
 रोमेन्स, जॉर्ज जे. (रोमानिज़) ३३, ४०,
 ३०३
 रॉयम, जोसिया ११३ और भागे, १०३,
 पा टि. १०५, २०६, २१७, २२२
 पा टि २३३ पा. टि २६७, २६६,
 ३०४, ३०७, ३०८, ३०६
 रुगिरो, ८३
 राधाकृष्णन्, सर एस ३००
 रसल, बर्ट्रान्ड ३६, ४२, ४३, १०५, २३३,
 २४१ पा. टि ३०१, ३०३, ३०८,
 ३१०
 रिसे, जे डब्ल्यू ३१०
 रॉस, डब्ल्यू डी. ३०६
 रैकेलियर, २२४
 लॉमिनिय, ७५ पा टि
 लॉ मैत्री, ४१
 लॉभ्रोत्से, १४१, २५६, ३१०
 लाइवनिज, जी डब्ल्यू. ७५, १३६ और
 भागे, १४३, १४६, १६५, १६६,
 ३०८
 लॉक, जॉन ७६, ७८, १४२, १५३, १८३,
 १८४, २३०
 लोसे, हुरमन १७६, ३०८
 ल्युथीटियस, ४०, ५१, ३०१
 ले कान्ते जोसेफ
 ले रॉय, ई. ३०६
 लेयार्ड, जे. ३०७
 लेवी, डब्ल्यू ई. एच. ६५
 ल्यूवा, जोन्स ३११
 लीविस, जाज हेनरी ३३
 ल्यूइस, सी ग्राड. ३०५
 लिपमाव, वाल्टर ४३
 लॉज, घोलिबर ३०२
 लोमव, जाक ३३, ३१२
 वॉल्टेयर, ६८
 वाटसन, जे. ४६, ८४, ८६, १६०
 वॉइल जी. १६६ पा. टि.
 वॉयलर, ३२
 वरवॉन, मैक्स ३३
 विग्नी, फ्रैंको ड दि

- मायड, जेम्स ३०२
 वाटसन, जॉन बी. ३५ पा. टि. ३०१
 वंबर, २६६
 वहल, जे. ३१०
 वाइल, एच. ३०२
 व्हाइटहेड, थर्लक्रेड नॉर्थ, १३६, १४७,
 १४६, १५४, २३१, २३३, २४६,
 ३०२
 विलियम विजेता (का धनुष), ६६
 व्हाइट, एन्ड्र्यू डी. ३००
 विलियम्स, व्हिटिंग ७३
 विल्म, ई. सी. १८३, २०५ पा. टि.
 वेल्स, एच. जी. ६१
 वीनिंग, एफ. डब्ल्यू. जे. १०६, १४६, १८१,
 २६३, २६७, ३०५, ३०८
 गिल्लर एफ. सी. एस. ८४, ८६, ३०४
 गोविन्दहोवर ए. ए. ६१, ८० ६५, १०३,
 १०६, १४६, १७५, १६१, ३०५, ३०८
 गॉगटसवरी, १०२, १६६
 गॉक्सपीयर, २३०
 गवाइत्सर, एल्बर्ट १२ पा. टि.
 गार्नेहॉस्ट, २६६
 गॉल्डन, डब्ल्यू. एच. ३००
 गनाप, एन्. जी. ६
 गारलॉक होम्स, ५६
 गिसेरो, २८६
 गुरुरात, ५, ७३, ७५, १६६, २७१, २७८,
 २८५, २८७,
 सोमन, २५४
 स्पेगार, हर्बर्ट २, १६, २५, ३०, ३१, ३२,
 ३३, ३४, ४०, ४१, ४७, ५१
 ५४, ७७, ७६, ८०, ८४, ८७, धोर
 धागे, १२४, १७५, २६५, २८४,
 ३०१, ३०२, ३०३
 सिनोभा, डी. ४६, ७६, ६४, १३५, १३८
 पा. टि. १३६, १४, ६, १६६, २२२,
 २६३, २६५, २६३, ३०५, ३०७, ३१०
 स्कॉट्सप्रेजिना, २५३, २६३
 साइलीसियस, २६३,
 सिम्प्लीसियस, २८६
 स्टर्नर, मैक्स १६५, धोर धागे
 सुसो, एच. २६३
 सन्तायना, ज्यॉर्ज ४२, ६७, २२५, २४४
 पा. टि. ३०१, ३०३, ३०८ ३०६,
 ३१०
 सैल्लर्ज धार. डब्ल्यू. ३४, ४२, ३०१
 सिन्डनर, ३००
 सैलेत्तर, ३०१
 सिम्पसन, जेम्स वाइ. ३००
 सिन्कलेयर, एम. ३०८
 सिगर, चार्ल्स २१, ३००
 स्पेन्सर, डब्ल्यू. डब्ल्यू. ३०६
 स्टीफेन, लेरस्ली ७६ पा. टि.
 स्मिथ, ई. एच. ६०
 स्पॉल्डिंग, ई. जी. २४३
 स्ट्रैकल, ग्रन्स्ट ३२, ३४, ४० ४१, ४२,
 ३०१, ३०२, ३०३
 हैमिल्टन, सर विलियम ३०६
 हाटमान, ई. फान ८
 हेनेल, जी. डब्ल्यू. एफ. १४६, १८१, १८२,
 २६७, २०६. २१६, २२४, २८५,
 २८८, ३०८
 हेराननाइटस ७३, १२५
 हिप्पोक्रिटीज, २१
 हाइम, टॉमस ४०, ५७, ७१, ७६
 ह्यूम, रेविड ६५, ७३, पा. टि. ७८, ११२
 धोर धागे, २५७, १६३, १९७, २१७,
 २३०, २३४, २४४
 हकमले, टॉमस एच. ४०, ४१, ४२, ५२,
 ७७, ७६, ३००, ३०१
 होमर, ४४
 होरेण, २८६

हाइडेगर, १५५

हाल्डेन, जे एस. ३०२

हैण्डरसन एल. जे. ३१. पा. टि ६८, ६९,
३०२

हावहाउस, एल. टी. ३३, १७४, पा. टि

हाकिंग, डब्ल्यू ई ३५ पा. टि. ६१, ६२

पा. टि. ६४, ६५, १०३ पा. टि, १२४

पा टि. १८२, १८८ पा. टि. १९४,

पा. टि. २११ पा. टि. २५५ पा. टि.

३०२, ३०४, ३०५, ३०७, ३०८,

३११

हाँगसन, शैंडवर्थ ३०९

ह्योफडिंग, हैराल्ड ३०८

हानेले, भार. एफ ए. ३०८

होल्ड, ई बी २३९ पा. टि. २४१ पा. टि
२४९ पा टि. ३०९

ह्वाइसन, जार्ज एच. ३०२, ३०८

हापकिन्स, ई. डब्ल्यू ३०१

ह्यूगेल, एफ फान ३११

ह्वेसले, एडमण्ड २४४ पा टि

ह्वेसले, जूलियन ४०, ३०३

- आत्म-चेतना, ५८, ११२ और भागे, १६३-
 ६४
 आत्माभिष्यक्ति, ५१, १६८, २८६
 आत्मा (आत्म), १५, १६, २५, १२६,
 १३७
 अध्यात्मवाद, अध्याय २; १६, २०, ३७,
 ३८
 अद्वैतचेतन, ३२, ६१
 अतिप्रकृति, अतिप्राकृतिक (लोकोत्तर), १५,
 २४, ३०, ८१, ६१, २८५
 अविज्ञेय, ७६
 अहम्मन्यता, १६६
 अमगद, ६८, १४०
 ईसाई धर्म, ५२, ८३, ६२, १३५, १४२,
 २६२
 इच्छा, ८५ और भागे, १३४, १३५, २०७
 इतिहास, ११८, २१०, २७७, २६४
 ईश्वर, १६, २०, २४, २५, ३६, ४४ और
 भागे, ८२, ८६, ८७, ६७, ६८, १०५
 और भागे, १३७, १३६, १४६, १६६
 और भागे, १७३, १७६, १७७, १८८,
 २१७, २२१, २२६, २३८, २८३, २६७
 इन्द्रियाँ (ज्ञान के स्रोत के रूप में), ७२,
 ७६ और भागे, १२६, १८६ और भागे,
 ऊर्जा का संरक्षण, ५३, १२८, और भागे,
 १३३
 उद्गामी (नव्योत्क्रान्त) विकासवाद, ३३
 और भागे, ६७ और भागे
 ऊर्जावाद, २४
 ऊर्जा, १६, ३२, ५३, १२४, १२८, १२६,
 १७५
 उत्साह, १६, २०, ३८, २६२
 उपतत्त्व, १३५
 उदासीन (तटस्थ विषय), ७४
 उत्तरनिवर्तन, ३३
 उत्तरदायित्व (कर्त्तव्य, चाहिए), ६, १६,
 १६, २११ और भागे, २६०
 उद्देश्य (अर्थ, अन्तिमकारण, साध्यवाद),
 २७, ६४ और भागे, १३०, १७८,
 २७१
 उपहास की परीक्षा, १०२
 उदात्तीकरण, १३५
 उपयोगितावाद, ८७
 उत्तरजीविता, १८
 एन्डोक्राइन (अन्तः स्रावी) ग्रन्थियाँ, ३६
 और भागे, ६०
 एपीक्लोरसवादी, १२
 एकक (चिदणु), १६६
 एकदेववाद, १५
 एकतत्त्ववाद, १२६, १३५, १३६, २२१,
 २२७, २६०, २८३
 एकता (एकतत्त्ववाद), २०, १११, १२३,
 २७६, २६२, २६३, २६४
 शोध, १०२
 कला, २०, ३८ और भागे, ६७, १०६ और
 भागे, ११६, १२०, २७०, २६६
 कलाकार (चित्रकार), २
 कारणता, २६, ४६ और भागे, ५८, ६१,
 ६४ और भागे, ७७ और भागे, १०८,
 ११८, १३०, १३४, १६३, १७५,
 १६३, २०२, २२०, २२८
 कारण बनाम हेतु, ६१ और भागे, ७०
 कोटियाँ, ७८, २८५
 कर्त्तव्य, ८, ६, १८८, १६२
 कल्पना, ३८, १०६, १०७, २८१
 क्रिया-प्रतिक्रिया, क्रिया-प्रतिक्रियावाद, १२८,
 १३० और भागे
 कर्म, २६७
 कानून (नियम, विधि), १५, ६२, ११८,
 १२१, १२३, १७५, २६५
 कवि, कविता, १२०
 क्वान्टा, क्वान्टम थ्योरी, ५४

- कला एव राजनीतिशास्त्र मे यथार्थवाद,
२२५ और भागे
- कर्मकाण्ड, १५, ८७ और भागे
- कुतर्क, ७२ और भागे
- काल, ४७, ४८, ५४, ५६, ७८, १०८,
११७, १२४, १३८, १६० और भागे,
१६७, २१७, २५४, २५५
- कोमल हृदय वाले एव कठोर हृदय वाले,
१२
- शक्ति, २०६ और भागे ।
- श्रियाँ एन्डोक्राइन (अन्त स्त्रावी), ३६
और भागे, ६०
- गति, ४१, ५३, ५७, ७४, १०८, ११४,
१२४
- गुण, प्राथमिक एव गौण, १५३, २३६ और
भागे
- गुण (मूल्य), १७, ५६, ६०, ६५, २८२,
२८३
- गणित, ७६, ७७
- घटना (परिवर्तन), ५४, ५५
- चेतना, ३०, ३३ और भागे, ३७, ४१,
१२४, २६७
- चमत्कार, २०, २५
- चाहिए [भॉट] (उत्तरदायित्व, कर्त्तव्य),
१६८
- चिन्तनात्मक, १६, १३३
- चिह्न (प्रतीक, अर्थ), ११३, १७६
- जहात्मवाद, १४५ और भागे
- जीवविज्ञान (दशॉन के लिए कृजिका), ८१,
८५, ८६, १३० और भागे, १४१
- जिज्ञासा, ७, १७, १३२
- जीवनी-शक्ति, १०६
- ज्यामिति (रेखागणित), ७८, १६१, १६२
- जीवन, १, ७, ८, २६, ३०, ३१, ३५, १०८,
११७ और भागे, १४१
- जादू, १५
- जडवाद (भौतिकवाद) ६, २४ और भागे,
३६, ४०, ५४, ५५, ५७, १२४, १२५,
१३५
- जडतत्त्व (द्रव्य), ५३, ५४, ११६, १२६,
१३८ और भागे, १७६
- जोखिम, ६०
- जीने की सबलपेच्छा (जिजीविषा), १०३
- तपोवाद, १०६, २७०, २७५, २८३
- तथ्य, ५६, ६२, ६३, २२०, २२१, २६३,
२६४
- तर्कशास्त्र, ११, ६४, २६५
- ताकिक विध्यात्मवाद (ऐन्द्रिय प्रत्यक्षवाद),
२२३ पा. टि.
- तत्त्वमीमासा, ४, ५, ६, ११, ५५, ५६, ८२,
१६३, १८३, २०६
- तत्त्वमीमासा एव नैतिकी, ८६
- तर्क द्वेष, ७२
- तटस्थ सत्ताएँ, २३४, २४१ और भागे,
२५१, २६४, २६६
- ताम्रो १३७ और भागे, २७७
- तद् एव किम्, १२१, २६५ और भागे,
२६४
- दो ध्रुवों का वस्तुतः सघटना, २६१
- दृढ़ विश्वास, १
- देवात्म, १५
- दुराग्रह, १०४
- देवी सत्ता, १६, १७, १८
- द्वन्द्व न्याय, ७४, ७६, ६४, और भागे, १०४,
११३, १७४, १६७, २१६, २८७,
२६१, २६६
- द्वैतवाद, अध्याय १६, १८, ७, ११६, १७८,
१८०, २२८ और भागे
- दर्शन, १, ३, ५ (का उद्देश्य), ११ (के
प्रकार)
- देवी विधान, २०
- दासता, २०४, २०७

दिकू, ३, २३ और भागे, ५८, ७८, १२४,
१६० और भागे, १६७, १८६, २४१

द्रव्य, ६ और भागे, १२४, १४२, १५०,
१५५, १५६, २२७, २६३

दिव्य दर्शन (सहज बोध), १०४ और भागे,
१२६

दिव्य दर्शन, भगवद्दर्शन, २६७, २६८, २७०,
२७१, २७४,

दिव्य दर्शन का सिद्धान्त, १५१

ध्यान, २७५, २८१

धर्म, १४, १५, १७, १८, २०, ३८ और
भागे, ७६, ८६, ८७, ६७, १२१,
१४२, २७४, २७५

निरपेक्ष ज्ञान (निश्चितता, ज्ञान की सापे-
क्षता), १११, २६८

नृ-विज्ञान, १४५

निरीश्वरवाद, २६६

निरूपाधिक आदेश, ८७, २०४

निश्चितता (ज्ञान, परम सत्, द्वन्द्व न्याय,
स्वय-सिद्ध, बुद्धिवाद), ४४, ७०, ७६
और भागे, ८६, ८७, २६०, २६१,
२६४

निगमन (तर्कशास्त्र, बुद्धिवाद, भागमन),
१० पा. टि., ६५, ६६

नियति (मृत्यु, धमरता), १६४ और भागे,
२६०

नियतिवाद (स्वतन्त्रता, नियम, कारणता),
१०८, १२६

निमित्तकारण, ६३

नीतिशास्त्र, अध्याय ५; २८; ७, ६, ११,
१२, १८, ५०, ८६, ८७, ६५, १३४,
१३५

निरणय, ७६ और भागे, ८०, ६८

न्याय, ८६, १२१, २०५, २१३, २७७

निष्ठा, १५, २१०

नैतिक मूल्य, ६०

नियेषपरक मार्ग, २७१ और भागे, २७४
नव्य-यथार्थवाद, अध्याय ११

नव्य-जैवशक्तिवाद, १३० और भागे
निर्वाण, २६६

निष्क्रियता बनाम सक्रियता, १३०, १७२,
१६२, १६३

निराशावाद, ३, ८, १२

निर्घनता, २७४

निग्रम, ८

परिणाम ६२ और भागे, ६६

परम्परा, ३, ३८, ७१

पूर्णता, ४६, ८५, १२६

प्रतीक (चिह्न), ८६, १६१

प्रतीत्यात्मकवाद, १७१

प्रयोजनवाद, अध्याय ६-१०; १०, ११,
८०, ११०, २६५, २६८

प्रयोजनवाद, नियेषपरक, ६४

प्रार्थना, १५, २५, २७२

पूर्वाग्रह, ३, ४, ५, ६

प्रज्ञा (बुद्धि, तर्कशास्त्र, ज्ञान), ५, १०, ४१,
७६, ८६, १०५, १२२, १२३, १२५,
२०८ और भागे, २५७, २८७

प्रतिवसंचाप, ३५

प्रकाशन, १८, ७१

प्रकार, ११, १३, २८४, २८५

प्रज्ञा (विजडम), १२२

प्रत्युत्पन्नमति (विट), १०२

पूजा, १२१, २७५, २८२

प्रथम कारण, २४

प्रतिभा, १२१, २८२

प्रदत्त, ६३, १६३

पवित्र, १६, ८५

प्राक्कल्पना (वैज्ञानिक विधि), ८२, ६६,
२६४

प्रत्यय, ३७, ८७, ८८, १२५, और भागे
१३२, १४१, २२७, २८६

- प्रत्ययवाद अध्याय १६-२६; ११ १३६,
१३७, २५७, २७४, २८३, ८४, २६१
- प्रतीतिर्था, १
- प्रेम (परायणवाद, बन्धुता), ५२, २३० २६८,
२७४, २८२, २६१
- प्रकृतिवाद, अध्याय ३-७, ११, २३, ७०,
७१, ७२, ७६, ८७, १०८, ११६,
१२०, १४१, १४४, १५६, १६६,
१७२, १८३, १८६, १६६, १६६,
२१६, २७०, २७१, २६०, २६१,
२६६
- प्रकृतिवादी, ७, ३३
- प्रकृति, अध्याय २५; ६, ८, ६, १५ और
भाग, २३ और भाग, ४६, ५१ ८५,
११६, १३६, १४१, १८७, २६७
- प्रत्यक्ष (सवेदन), १०५, १०८, ११२, २३५,
२४६ और भाग
- प्राकृतिक नियम, २०
- परम निरपेक्ष, अध्याय १६; ७७, ६७,
१२६, २४२, २५३, २५५, २६८,
२७५, २८६, २६५
- परायणवाद—दूसरो के हितों से सम्बन्धित
(व्यक्तिगत भोग से सम्बन्धित, आत्म-
त्याग), ८, १०६
- प्रत्यावर्तन का सिद्धान्त, १२१, २८०, २८२
और भाग
- प्रागनुभविक (अनुभवान्वित), ५४, ८१,
८२, ८३, ६५, १६२ और भाग
- परमाणु (विश्लेषण, सरलता), ५३, २४०—
४१
- परोपकार (परायणवाद, प्रेम), २०२
- प्रकृति का विभाजन, १५३, २३७
- परिस्थिति, २१४
- परिवर्तन, २, ८, ५३, ७३, ६०, ६६, १०६,
११० और भाग, ११३, ११५, २६४
- प्रत्यय, धारणा (प्रत्यक्ष-विषय, प्रत्यय, बुद्धि,
सामान्य), १०६, ११३, ११५
- पय (मत), ३, १५, ७१
- प्रजातन्त्र, ७२, ६२
- प्रयोगवाद, ८२ और भाग, ६६, २८८,
२६५, २६५
- बुद्धिवाद विरोधी, ७०
- बुद्ध के उपदेश, ८, १४२
- ब्रह्मवाद ८, १३६, १४२, २६२, २७५
- बाह्यपन (वस्तुनिष्ठता), १४६, १५७, १५६,
१६०
- बाह्य सम्बन्ध, २२२
- बुद्धि (प्रज्ञा, ज्ञान, व्यवहारशा, सहजबोध),
१०१, १०६ और भाग, १२० और
भाग
- बुद्धि का सिद्धान्त (लॉगास), १२५
- बहुसंगत विश्व, ६३ और भाग
- बहुतरत्ववाद (एकतत्त्ववाद, द्वैतवाद), १२४,
२३६, २८३, २८५
- बहुदैववाद, १५
- बुद्धिवादी, १०, १० पा. टि.
- बुद्धिवाद, १२, ७० और भाग, ७६ और
भाग, ८१, १०५, और भाग, १११,
२६३, २६६
- बलिदान (परायणवाद), २०१
- भवति (समूति) बनाम परिवर्त, घटना, सत्
(सत्ता)
- भय, १०२
- भावना, (अनुभूति) अध्याय ११, १७,
१८, ३३, ६०
- भाग्यवाद (स्वतन्त्रता, नियतिवाद), १०५,
१०६
- भ्रम (मायास), ६२, १४१, १४४, १४५,
१५५, १५६, २३८, २३६
- भ्रान्ति, ३७
- भाषा, १००, १८५
- भौतिकशास्त्र, ४२, ५३, ७८, १०८, १७१

- भविष्यवाणी, ८७
 भौतिक सत्ता, ६
 भौतिक, ७
 मस्तिष्क (शरीर), ५६ और भागे, १२८,
 और भागे, १६८ और भागे
 मूल्यों का संरक्षण, १८
 मृत्यु, १५, १८, २६, १७२ और भागे
 मित्रता, १२१, २८२
 मान-प्रतिष्ठा, २००, २०४, २७८
 मानवतावाद, ८६, २५३, २८३, २६७
 मानवता, ४०
 मनुष्य, २३
 मन, २७
 मात्रा, ५३
 मानसिक ऊर्जा, ५३
 मानसिक, ७
 मानसिक परीक्षाएँ, १२०
 मनस्, ६, ३२, ३३, ३५ और भागे, ३७,
 ४१, ५५, ५७ और भागे, १२५, १२६,
 १३०, १३४, १३८ और भागे, १५६,
 १६०, १८२, २४१, २५१, २६५,
 २६७
 मनोबल, ६५
 मियक, १५, ८३, ६७
 मौलिकता, १३१, २७६, २७८, २८२, २८६
 मन, ६
 मसीहा, १०५, १२०, २७८
 भ्रान्तमरोगविज्ञान, २०८
 मनोविज्ञान-परिचय, १३५ वा. टि.
 मनोविज्ञान, ११, ३३ और भागे, ४०, ६२,
 १०१, १०५, ११८, १२०, २६२ वा. टि.,
 २६२
 मनोगत-प्रत्ययवाद, अध्याय २२
 मनोगत-प्रकाशन, १४७ और भागे
 मोनिष्ठवाद, १४६
 मोनो, ५७, ६५
- मूल्य, ११, १६, १८, ६०, ६६ और भागे,
 १६७, २६६, २८१, २६३, २६८
 यन्त्रवाद (Instrumentalism), ८६, ६६,
 २६५
 यहूदी धर्म, १४२
 यन्त्र (यन्त्रवाद, धर्मीवाद), ६४, ६५, १३०
 यान्त्रिकी, ७६
 यन्त्रवाद (Mechanism), १०८, ११८ और
 भागे, १३१
 यथार्थवाद, अध्याय ३०-३२; ४२, १५५,
 २६५ और भागे
 युद्ध, २०६
 योग, १४८, २७५
 यान्त्रिक एव धर्म, १२४
 रूपरेखा (भाकार), ६२ और भागे, ६७
 और भागे ।
 रचि (इच्छा, सकल्पेच्छा), १०६, ११०
 रहस्य, २६२
 रहस्यवादी, रहस्यवाद, अध्याय ३३-३६;
 २०६, २५३, २६१, २६२, २६५,
 २६६, २६७
 रति (काम), ८, २१४
 लोक-संज्ञान, सहजज्ञान, ३६, ११२, ११३
 लुप्त सचेत, ६२
 लोकप्रया, ८
 लाघव का नियम, २८
 वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद, अध्याय २४
 वस्तुनिष्ठता (बाह्यजन, धनहम्), ४६, १४८,
 १५६, २५७
 विरोधाभास, ७४, १५६, २५६
 व्यतिरिक्त, ८०, १२८, २०३, २१७, २६५
 विध्यात्मकवाद, २४, ३६, २२३ वा. टि.
 वेश्यावृत्ति, २०५, २१४
 विरोध (सर्पण) १२४ और भागे, १५०
 विद्यमानता, २३७
 विसतणता (मनोलापन), १११, १२१, २८६

- वेदान्त, १४२
 वेतन सध्वन्ध, २०४
 विश्वास की सकल्पेच्छा, ६८
 विस्लेषण (व्याख्या), ६६, १०१, १०३,
 १११, २३६, २४०, २५१ और भागे
 विप्रतिषेध, ४७, १६२
 व्यवहारवाद, ३६, १८५
 विश्वास, १, ५, ७, ६, ११, ६५, ७६, ८१,
 ८६, ९४, ९८
 वर्गीकरण (समानता, भेद), १०६, १२३
 विवेक, ८४, १६६, २७८ और भागे
 विश्व-सृष्टि-मूलक तर्क, १७, ४५, ४६,
 २०४
 विभिन्न (सर्व) दर्शन ग्रोह्यवाद, १३, २८५
 व्यक्तिगत भोग से सम्बन्धित (दूसरों के हित
 से सम्बन्धित), ८
 विकास का सिद्धान्त (उद्गामी विकास),
 ६, २६, ३१, ३३, ३४, ४१, ६७ और
 भागे, ८४, ८६, २७८
 व्याख्या, ३६, ५६, ५७, ५८, ६२, ६३,
 १२३, १४१
 यशानुक्रम, ४६, ८५
 व्यक्ति, ३१, २१० और भागे
 व्यय, सुकराल का, ७५
 व्यवस्था, ३६, ६०, २०२, २५७
 विषय, १८८
 विश्वासमूलक तर्क ४५, ४६
 शरीर (मनस्, मस्तिष्क, जड़ द्रव्य), २८,
 ५८ और भागे, १२८ और भागे, १६०
 और भागे
 शिक्षा, १६६, २००, २०१
 शैतान, १२५
 शाश्वत, (सनातन), ५२, १२६, २६७, २६८
 थडा, १०४
 शाश्वत प्रवाह, १२५
 श्रेयस (शुभ), ८, १२६, १३७, २६५,
 २७४, २८०, २६५
 शान्ति, २१४
 शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक, १३०
 शक्ति, १६, ७६, ८६, १२८, २७४ और
 भागे
 शुभ-परिणाम, ६
 शक्ति की सकल्पेच्छा, १०३, २११
 सक्रियता (निष्क्रियता), १३०, १७२, १६२,
 १६३
 सौन्दर्यशास्त्र बनाम सौन्दर्यबोध, ११
 स्वयंसिद्ध (निश्चितता, अभ्युपगम), ६५,
 ७७
 सौन्दर्य, १०६ और भागे, २६८, २७०,
 २६१
 सत्ता, १५५, २३०, २३८
 सहिता, २
 सम्यता, ५२, २८२
 सधर्म, २१४
 सत्प्रेषण, १२१, १८७, १६०
 सगति (सामन्वय), ६०, ६३ और भागे,
 २८४ और भागे, २८६, २८७
 सताप, ३
 सातत्य (अनन्त), ५३, ११४ और भागे,
 २६४
 साहस, २७८
 सामालोचनात्मक यथार्थवाद, २३६ पा. टि.
 सृष्टि, २६, १७७, २१६, २३०
 सृजनशीलता, ११८, १७२, १८३, १६२,
 २६८
 स्वप्न, १७, १७२
 स्व-केन्द्रिक स्थिति, १६५-६६
 साध्य (साधन), १३१, १६६
 समानता, २०२, २०४ और भागे
 सारतत्व (सामान्य), १२६, २८६
 सौन्दर्यशास्त्र, ११, ८४, १०६, १६६
 सान्त, २२१

स्वतन्त्रता (नियतिवाद), ६, २५ और भागे,
८५, ८६, १०५, १०६, ११८, ११९,
११५, २०८, २५७, २८१, २६३,
२६४, २६८,

सोपाधिक भादेश, २०३ और भागे

स्वतन्त्रता (वस्तुनिष्ठता), ६२, ६३, १२६,
१२६, १३७, १४१, १४२, १५४,
१५८, २२७, २८०-८१

स्वाभाविक प्रवृत्ति, १६, ३६, ४८, ८५,
१०१, १०३, और भागे, १८५, १८६
पा. टि., २०१, २६८

सस्थागत, २०८

सहजज्ञान (अन्तर्बोध), ५, ६, ३६, ४०,
१४२, १४४ और भागे, २५७, २५८,
२६०, २७८, २८६, २६४

सहजबोध, अर्जित (प्राप्त किया हुआ),
११६ और भागे

सहजबोधवाद, अध्याय ११-१५; १२

साधन (साध्य), ६७

सत्य की नैतिक परिस्थितियाँ, २६१, २८१
सह्या, ७४, १६१

सर्वात्मवाद, १४७

समानान्तरवाद, १२८ और भागे

स्थिरता, स्थायित्व (परिवर्तन, अपरिवर्तनीय,
द्रव्य), ७३

सुख (सवेदन, गुण, आनन्द), ५१, ६०, ६५
सभाव्यता (सभावना), ४४, ६६, ६८, ६६,
८५, ८६, १८०

सभावना (आगमन, निश्चितता), ६५,
२६४, २६५

सद् (मथार्थ, तत्त्वमीमासा), ५, ६, २६
और भागे, ४५-४६, ८५, ६८, १०६,
१२४, १४४ और भागे, १५५, १५६,
१५८, १६७, १७०, १७२, १८३,
१८४, १६२, १६४, २०१, २१७,
२२३, २६०, २६५, २७२

स्वरूप सत्ताएँ, ६

साक्षात्कार, २७२, २७३

सम्बन्ध (बाह्य एवं आन्तरिक), २१८, २३३
पा. टि. २४०, २४१, २४२

सही या गलत के मापदण्ड, ८

सहायवाद, अध्याय ८; ७२-७३, २८६

सवेदन, ४१, ७३, १३२, १८८, २७१,
२८३

स्कोर्लैस्टिसिज्म (शास्त्रीय विचारधारा),
२२८ और भागे

सरलता (जटिलता), ६०, १०६, १२०,
२५३ और भागे

सामाजिक नैतिकी, ६५

सामाजिक प्रयोजनवाद, ६१

समाज, १७, ३८, २८२

सर्वाह्ववाद, १६६, १८४ पा. टि., २१८

स्टोइक लोगो का मत, ७

सहानुभूति, १०२, १०६, २५६ और भागे

साध्यवाद (उद्देश्य, अन्तिमकारण), अध्याय,
७; ७४, १०६

सहनशीलता, २८६ और भागे

स्वयंसिद्ध सत्य, १०

सत्य, १० पा. टि., ६१ और भागे, ७२,
८१-८३, ८८ और भागे, ६३ और
भागे, ६६ और भागे

सत्यता, २१०, २१३, २८२

सार्वभौम (प्रत्यय, अवधारणा, विधेय),
१७६, २३७, २५०, २८६

सत्यापन, ८६, ६५

सद्गुण, २७३, २७७

सकल्पवाद (प्रयोजनवाद), ८२

सम्पूर्ण का ज्ञान, २, १०३, १०५, ११६,
१२०, १२१

स्वतन्त्र सकल्प, १०८, १०६

सकल्प, सकल्पेच्छा, ८, ६, १२, ८१

१०५, १३५, १८२

हायलीजोइरम, १४७
 हास्य, १०२
 श्रुति (गलती), ६२, २३७, २३६, २४२,
 २४६
 भासदी (दुःख), २६१
 ज्ञानमीमांसा, १०, ११
 ज्ञान (ज्ञान-मीमांसा, परम बुद्धि, प्रज्ञा,

विश्लेषण), अध्याय ८-१५; १०,
 ११, १०५, १०६, ११६ और भागे,
 १६६, २३६, २४८, २५७, २६७,
 २७४, २७५, २८०, २८१
 ज्ञान की सापेक्षता (अज्ञेयवाद, विध्यात्मवाद),
 ४७, ७७, ६०